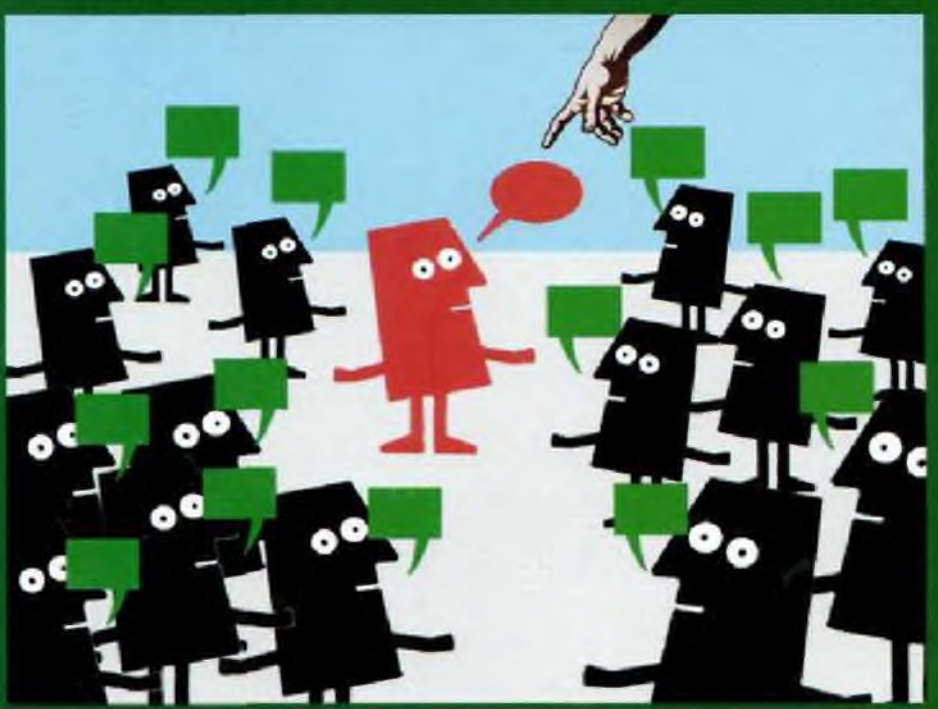
ÖZGÜR ÜNİVERSİTE KİTAPLIĞI 88

Editör METE K. KAYNAR

Resmi tarih tartışmaları -10-



REJİM ve RİTÜELLERİ

TÜRKİYE VE ORTA-DOĞU FORUMU VAKFI

ÖZGÜR ÜNİVERSİTE

Resmi Tarih Tartışmaları 10

Rejim ve Ritüelleri

Editör: Mete K. KAYNAR

1. Basım Aralık 2010

İçindekiler

Giriş: Ritüellerin İdeolojisi,
Resmî İdeolojinin Ritüelleri 7
Mete K. KAYNAR

Töre, Dinsel Tören ve Devlet Törenleri 13
Alâeddin ŞENEL

Bir İktidar Dizilimi Sahnesi Olarak
"Cumhuriyet" Törenleri 39
Sibel ÖZBUDUN

Tarihsel Bir Kişilik Olarak Mustafa Kemal'den
Popüler Kültür Metaı Olarak Atatürk'e 75
Mete K. KAYNAR

Rejimin Döpiyesli Kadınları 115
Aksu BORA

İktidar, Söylem ve Kült: Atatürk Anıtları 131
Aylin TEKİNER

Türkiye'de Devlet ve Çocuklar: Vekaletten Vesayete,
İlkokul Çocuklarında Atatürk Algısı 155

Esra ELMAS
Tören DevletiTürkiye'de Ulusal Bayramların
Törenselliği ve Ritüelleri 185
Kemal İNAL

Resmi İdelojinin Türk Usûlü Epigonları:
Behçet Kemal Çağlar Üzerine Bir Deneme 211
Kadir DEDE

Türkiye'de Eğitim ve Din Eğitimi Politikaları 259
Kamil DEMİRHAN

Türkiye'de Resmî İdeolojinin ve
Siyasal Alanın Simgesel İnşası 305
Yücel DEMİRER

Giriş

Ritüellerin İdeolojisi, Resmî İdeolojinin Ritüelleri

Sıradan insanla, onu çevreleyen, kuşatan aşkın, mukaddes bir ideoloji arasındaki ilişkiyi niteler ritüeller. İster dinsel olsun ister seküler, ritüeller, bizi çepeçevre sarmalayan bu mukaddesle sıradan insan(lar) arasında (ayinler ve törenler yoluyla) kurulan bir ilişkinin altını çizerler. Bu ilişki, eşitler arası olmayan, sıradan insanın aşkın ideolojiye teslimiyetini, tâbiyetini garanti altına alan bir ilişkidir. Buyolla, toplumdaki mevcut iktidar yapıları, hiyerarşiler, statüler ve statükonun meşruluğu pekiştirilir, garanti altına alınır ve yeniden üretilir.

"*Mukaddes*"in statükosunun devamı, "*ben*"i sarmalayan üstün irâde karşısındaki teslimiyetimi(zi) gözler önüne seren kamusal bir törenle sınanır, kutsanır ve bu ilişki her defasında yeniden, yeniden üretilerek "*ben*"in zihnine kazınır: Varlığımı, "*ben*"i çepeçevre kuşatan aşkın varlığa (örneğin, 1982 Anayasası'ndaki ifade ile "*Yüce Türk Devleti'ne*") armağan ettiğim sürece "*ben*"e (örneğin, yine aynı Anayasa'daki başka bir ifade ile "*...millî gurur ve iftiharlarda, millî sevinç ve keder-*

lerde, millî varlığa karşı hak ve ödevlerde, nimet ve külfetlerde ve millet hayatının her türlü tecellisinde ortak" varlığın yani) "*biz*"in içerisinde bir yer açar statüko; ancak bu şartla beni bağrına basar ve bir makbul vatandaş, bir (siyasal) mümin olarak kutsar "*ben*"i. Ritüel, "*ben*"e "*biz*" içerisinde bir yer açan seremoniler dizgesidir. İtâat etmeli, tâbi olmalı, sorgusuz, koşulsuz varlığımı ona armağan etmeliyim; ritüellerin bu olmazsa olmaz ideolojisine baş eğmeli, kendimi onun kollarına bırakmalı, sadece ama sadece bu yolla, beni sarmalayan üstün ve mukaddes irâdenin bana vadettiği yerlere ulaşabileceğimi de aklımdan hiç çıkarmamalıyım: Erkekler cemaatine ("*biz*"ine) kabul edilmek istiyorsam, sünnetçinin şahsında somutlaşan irâdeye teslim olmalı, bu kamusal törende (ritüelde) çektiğim acıyı "*biz*"e, yani erkeklerin *harîm-i ismet*ine, bir başka ifade ile bu ritüele katılmayanların girmesine izin verilmeyen kutsal alana dâhil olmanın sevinciyle teskin etmeliyim; 23 Nisan'larda "neşe dolmalı", Faruk Nafiz Çamlıbel ve Behçet Kemal Çağlar'ın 10. Yıl Marşı olarak bestelenen o ünlü şiirlerinde de belirttikleri gibi, kanımla özyurdun haritasını çizebilmeliyim[1]. Nitekim, yine aynı şiirde ifade edildiği gibi, ancak kanımla özyurdun haritasını çizerek memleketin yıllar süren yasını dindirebilirim; kendimi özyurda feda ederek memleket için faydalı bir şeyler yapabilirim.

Varlığımı Türk varlığına ya da bedenimi sünnetçiye teslim etmedikçe makbul vatandaş *ve/ya* Müslüman olmanın kapıları -yani "*ben*"i "*biz*"e dâhil edecek sihirli kapı- ardına kadar kapalıdır. Ritüelin ideolojisi bu kadar serttir. Koşulsuz itâat sözü almadan kucaklamaz *beni* "kutsal (olan)"; işte tam da bu nedenle, statükoya açılan kapıyı aralayarak mukaddese erişmemin ve o kapıyı araladığımda bana vaadedilenlere kavuşmamın bir oyunu haline gelir ritüeller. Bu oyun, ritü-

1 Şiirin ilgili kıtası tam olarak şu şekildedir: "Çizerek kanımızla öz yurdun haritasını/ Dindirdik memleketin yıllar süren yasını./ Bürünledik her yönden İstiklâl kavgasını,/ Bütün dünya öğrendi Türklüğü saymasını."

eldir ve itâat de bu ritüelin mütemmim cüzü. Çünkü, ritüelin ideolojisi bu oyunun kuralını tartışmasız kabullenmemde gizlidir: Nitekim Ali Baba, harâmîlerin mağarasına girerken oyunun kuralını tartışma gereği duymaz; mücevherlerin saklı olduğu mağaranın kapısının kendi kendine aralanabilmesi için ritüele uyması, üç defa yüksek sesle "Açıl susam açıl !" diye bağırması gerekmektedir.

Ritüel, aynı zamanda, resmî ideolojinin "*resmî*"liğini de teyit eder; garanti altına alır. Resmî ideolojinin ritüelleri, bir yandan "*ben*"i "*biz*"in üyesi kılarlar, makbul vatandaş haline getirirlerken, öte yandan da resmî ideolojinin resmîliğinin sürekliliğini garantilerler. Böylece, tabir-i caizse, ritüel, resmî ideoloji ile "*ben*"im aramda kurulan bir "*kör topal*" ilişkisi halini alır. Ritüel yoluyla kurduğum bu ilişki ile resmî ideoloji "*resmî*"liğini, "*ben*" de "*makbul vatandaş*"lığımı kazanırım. Böylece, resmî ideoloji mukaddes, "*ben*" ise onu takdis eden mümin haline gelirim; onu takdis etmeyenlerse kâfir. Bu yönüyle siyasal sistem içerisinde resmî ideoloji, züccaciye dükkânındaki fil işlevini yerine getirmeye başlar: Ritüeller yoluyla resmî ideoloji kendi resmîliğini garanti altına alır, kendisini yeniden üretirken; öte yandan da toplumu kırar, döker, parçalara ayırır. Artık toplum, onun biricikliğini, üstünlüğünü takdis eden "*makbul vatandaş*"lar, yani "*biz*"ler ve "*vatan hâini*", "*satılmış*", "*köksüz dışarıda*", "*sapık ideolojilere sahip*", "*bölücü*"ler, yani "*onlar*", "ötekiler" şeklinde tasnif edilir. Toplumda bir yanda, bir "*makbul vatandaş*"lar, bir başka ifade ile, siyasal cemaatin üyesi olmaya hak kazanmış, örnek gösterilen, rejimin kurumları içerisinde yükselme şansını yakalamış, ikbâl ile bahtiyâr olmuş kişiler, bir de diğer yanda, bu toplumda yaşıyor olmasına rağmen siyasal süreçlerin ve kurumların dışında bırakılan kişiler vardır; o veciz (!) ifade ile tekrarlayacak olursak toplum "*Türksen öğün, değilsen itâat et, ya sev ya terket!*" şiârında ifade edilen şekilde tasnif edilir resmî ideoloji tarafından.

Toplumu "*biz*" ve "*onlar*" şeklinde bölmeden, tasnif etmeden bir resmî ideoloji var olamaz. Bir başka ifade ile resmî ideoloji "*biz*"i tesis etmeye çabalar, ama aslında varlığını "*hâin*" ve "*öteki*"lere borçludur. Çünkü, resmî ideoloji görünürde "*biz*"in sınırlarını çizmeye çalışır, ama bunu ilk başta "*öteki*"ni tanımlayarak gerçekleştirir; öteki, artık sadece "*öteki*" değil, "*biz olmayandır*". Düşmanını, ötekisini tanımlamadan, kendi "*biz*"ini üretmesi mümkün değildir resmî ideolojinin. Bizi, "*biz*" yapan, "*onlar*" olmamamızdır. Onları "*onlar*" yapansa bizi "*biz*" yapan resmî ideolojiye biât etmemeleri; bu biâtın göstergesi olan ritüellere iştirâk etmemeleridir. Oysa, o toplumda yaşayanların resmî ideolojiyi takdis edenler-etmeyenler ekseninde bölünerek, bir kısmının siyasal cemaatin dışına atılması, aynı zamanda, o toplumdan siyasetin kendisinin de dışlanması anlamına gelir. Biz ve onlar arasındaki ayrım ne kadar katıysa, siyasal sistemde resmî ideoloji ne kadar hâkim ve hâkim olduğu ölçüde de ne kadar fazla yurttaşı ötekileştiriyor, dışlıyorsa, o toplumda gerçek anlamıyla siyasetten bahsetmeye de o kadar az imkân vardır.

Siyasetin önünün tıkandığı yerde ritüeller, siyasal sistem ve yurttaşlar arasındaki ilişkilerin niteliklerine eklemlenir ve gittikçe siyasetin kendisinin yerini almaya başlar. Artık siyaset, resmî ideolojinin söylediklerine imana ve bu imanın törenlerle sergilendiği bir seremoniye dönüşmeye başlar. Oysa, imanın rüknü "*düşünmek*" değil "*inanmak*"tır; ritüel ise "*inanmak*"ın teşhiri. Nitekim, "*düşünmek*"in, "*sorgulamak*"ın yerini "*inanmak*"ın aldığı yerde siyasetten bahsetmek mümkün dâhi değildir. Siyaset, imanı, resmî ideoloji de "*düşünmek*"i dışlar; siyasette müminin, resmî ideoloji de ise gerçek anlamda siyasetin öznesi olan "*yurttaş*"ın yeri yoktur. Siyasetin temeline yerleşen düşünmek, tartışmak, söylemek türünden eylemler ve bu eylemlerin özünde var olan "*acaba*"nın, -Descartes'teki, Bacon'daki anlamıyla "*septicişm*"in- tam da bu nedenle resmî ideolojide yeri yoktur. Çünkü, düşünmenin mayası olan

"*acaba*" (mukaddese siyasal) imanı kökünden sarsar; mümini (makbul vatandaşı) fıska, yani (siyasal) tanrıya itâatsizliğe iter; bu nedenledir ki, "*acaba*" sorusu, olsa olsa (siyasal) kâfirin, (siyasal) imansızın, ötekinin yani "*kötü*"nün soracağı bir sorudur.

Bu kitapta yer alan makaleler de resmi ideoloji ve onun ritüelleri arasındaki ilişkiyi bu pencereden görmemize imkân tanımaktadırlar. ***Alaâddin Şenel*** ve ***Sibel Özbudun***, makalelerinde, "ben" ve "rejim" arasında ritüeller yoluyla kurulan hiyerarşik ilişkiyi teorik bir perspektiften ele aldılar ve törenin nasıl bir yöneten-yönetilen ilişkisi kurguladığını ve ulus devletin ulusunun devlet tarafından törenler yoluyla nasıl inşâ edildiğini gözler önüne serdiler. ***Aksu Bora*** ise aynı konuyu kadınların perspektifinden ele aldı, cumhuriyet(in) kızlarının "inşâ" sürecini anlattı ve "Cumhuriyet Kızları"nın, nasıl Türkiye'deki modernleşme projesinin görünür yüzü haline getirildiğini tartıştı. ***Yücel Demirer*** ise Türkiye'de resmi ideolojinin ve siyasal alanın simgesel inşası üzerinde durdu. ***Aylin Tekiner*** ise resmi ideoloji içerisinde "tek adam"ın üretilmesini anıtlar üzerinden okudu bize. Daha da önemlisi, 12 Eylül darbesi ardından çoğaltma kalıplardan üretilen ve Türkiye'nin dört bir tarafına dağıtılan tek tip ve tam anlamıyla "kitsch" Atatürk anıtları ile devlet otoritesine ve bekâsına olan inancın nasıl tesis edilmeye çalışıldığını örnekleriyle gösterdi. ***Esra Elmas***, aynı sürecin okul çağındaki çocuklar üzerindeki etkisini ele aldı ve ilkokul çağındaki çocukların Atatürk algılarını analiz etti. ***Kemal İnal*** ise tören ve ritüel kavramlarını tanımlayarak başladığı çalışmasında, Türkiye'deki törenlerin sınıfsal ve hiyerarşik karakterini mercek altına aldı. ***Kadir Dede***, resmî ideolojinin yeniden üretilmesinde önemli görevler üstlenen epigonlar üzerinde durdu. Troçki'den ödünç alınan epigon kavramına Türkiye'den bulunabilecek en müstesna örnek, hiç kuşkusuz, Behçet Kemal Çağlar olabilirdi; nitekim, Dede de çalışmasında resmî ideolojinin epigonlarını, muakkipleri-

ni Behçet Kemal Çağlar üzerinden okumaya çalıştı. ***Kamil Demirhan*** ise çalışmasında resmî ideolojinin yeniden üretimi sürecinde eğitimin, daha spesifik olarak da din eğitiminin rolü üzerinde durdu. Son olarak, bu kitapta tarihte var olmuş bir kişilik olarak Mustafa Kemal'den, bir popüler kültür metaı, markası olarak Atatürk'ün nasıl imâl edildiğine ilişkin bir değerlendirmeye de yer verildi.

Keyifli okumalar...

Mete K. KAYNAR

Töre, Dinsel Tören ve Devlet Törenleri

Giriş

İnsanlığın kültürel evriminde geliştirilen davranış biçimlerinden biri de "tören". Türkçe'de bu davranış türü için kullanılan öteki sözcükler "âyîn" ve "merâsım". İngilizce'deki karşılıkları "*rituel*" ile "*ceremony*".[1]

Terminoloji Sorunları

Arapça'dan alınan "merâsim" sözcüğünün" kökünün "rsm" sessizleri oluşuna bakılarsa, buraya dek sorun yok: Merâsim, resmî törenler (devlet törenleri), âyîn, dinsel (ve sivil?) törenler için kullanılmakta. Merâsim ile aynı kökten türetilen "resmî" sözcüğü bunu gösteriyor. "Şöyle ki, 'merâsim', resmî

1 Latince *Rit(us)* kökenli "ritüel", dilimizde de daha çok dinsel; *caeri-monia* sözcüğünden alınan "seremoni" ise resmi (devlet ile ilgili) etkinlikler için kullanılmaktadır. Bu durum, görünürde, çevirilerde ilkini "âyîn", ikincisini "tören" sözcüğü ile karşılayabilme gibi bir kolaylık sunmaktadır. Bkz.: "tören" için (Püsküllüoğlu, 2007), (Eyüboğlu,1991), (Hançerlioğlu, 1992), (Eren, 1974) ve (Emiroğlu-Aydın, 2003); "âyîn için", (Tiedze, 2002), (Nişanyan, 2009) ve (Özon, 1983); "ritual" ve "ceremony" için *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of English Language*, 1983; Wikipedia, The Free Encyclopedia. Bu kaynakları bana sağlayan Erhan Kuzhan'a borçluyum.

kurumlarla, devletle ilgili törensel etkinliklerde kullanılabilir. 'Âyîn' ise dinle ilgili olanları anlatmada kullanılır, olur biter." denecektir[2]. Peki, dinsel olmayan, resmî de olmayan kutlamalar gibi etkinliklere ne denecek?

Ayrıca, ortada bir de laik (yersel, budünyacı) devlet ve laik (dinsel olmayan) dil anlayışına uygun olarak önerilen "tören" sözcüğü var. Türkçeyi güçlü dinsel çağrışımlı Arapça ve Farsça sözcüklerin ağırlığından kurtarma amacının ürünü. Bu sözcük (tören) yalnızca "merâsim" yerine mi kullanılacak? Yoksa "âyîn" için de kullanılacak mı? Her ikisini de kapsayacak genel bir kavram olarak kullanılması uygun olabilir. O zaman, sorunumuz, "dinsel tören" ve "devlet töreni" alt kavramları ile çözülebilir.

O zaman da karşımızda, ne dinle, ne de devletle ilgili olan kutlamaları, anmaları buluruz. Kişilerin yaşamlarının özel (kamusal olmayan) alanlarında ve özel anlam ve önem taşıyan olaylar: Nişanlanma, yaş (doğum), yas (ölüm) yıldönümleri gibi. Bunlar için akademik dilde kullanılmak üzere, "anma", "kutlama", "yanma" (ağıt) gibi sözcükler önerilebilir. Öte yandan ve daha önemlisi, devletle ilgili olmamakla birlikte, dinle de (düşünce zorlanmadıkça) ilgili gösterilemeyecek etkinlikler var: Totemle ilgili alanlar bir de şamanca yürütülen kamusal etkinlikler. Onlar "dinsel törenler" kümesinden alınıp oluşturulacak bir "sihirsel törenler" torbası içinde toplanabilir.

2 Sibel Özbudun (1997) da yapıtında bunu söylemektedir. Bu yolda, söz konusu kavramların içeriklerini (ortak ve farklı kapsamlarını) inceleyip terminoloji sorununu çözmüş görünüyor. Ne var ki seremoni'nin "kutsal tören" anlamına gelen (Latince) *caeri-monia* sözcüğünden devşirilmiş olması (yani onun da dinsel bağlantısı) söz konusu rahatlığı azaltmaktadır. Çeviriler dışında ise, Türkçe anlamdaşların "bulunduğu" durumlarda Sami ya da Hint-Avrupa kökenli sözcükleri kullanmama ilkesini benimseyen (benim gibi) kimseler, âyin-tören ayrımını benimsemekte zorlanacaklardır. Bununla birlikte (seçilen sözcükler bir yana) Özbudun'un ayrımının gerekli ve yararlı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Tören sözcüğünün "töre" kökünden türetilmiş olması türev ile köken arasında bir bağlantısızlığın (kopukluğun) bulunmadığını gösteriyor. Dolayısıyla, merâsim ile âyîn karşılığı olması türetilen bu sözcük yerinde görünüyor. Yeter ki "âyîn" yerine "tören" sözcüğünün seçilmiş olması durumunda, onu her kullanan töre (çağdaş hukuk ve ahlak yerine geleneksel değerler) yanlısı olarak görülüp gösterilmesin. Ne de "şeriat" karşısında törenin yeğlendiği gibi toptan bir sonuca varılsın. Sözgelimi ben, kendi adıma, ne şeriatın kestiği elden, parmaktan acı duymayacak biriyim, ne de şeriat gibi insanlıkçı (hümanist) ve evrensel ahlak dışı olan "töre kıyımı" denebilecek davranışları hoş görebilirim.

Başlangıçta Töre Vardı Tören Yoktu

İlk insan topluluklarının biçiminin arkeolojik kanıtları yok elimizde. O toplulukları, daha sonraki kültürel evrim dönemlerinde bırakılan kalıntılara, günümüzün topluluklarında onların geleneklerinin uzantısı olarak yorumlanabilen kanıtlara ve toplumbilim kuramlarına dayanarak kafamızda kurmak (rekonstrüksiyon) gerekir. Bu konuda toplumbilim kuramına Tönnies'in (1855-1936) bir "toplumbilim yasası" sayılabilecek değerde katkısı olan "topluluk-toplum" ayrımı, törelerin ve törenlerin ne zaman başladığı konusunda[3] insanlık tarihçilerine ışık tutacaktır.

3 Bazı kaynaklarda (örneğin, Sumner, 1979) törenin (ilkel topluluk- uygar toplum ayrımı yapılmaksızın) toplumlarda "geleneğe boyun eğme, disiplin, öğretme yönünde bir toplumsallaştırma" işlevi gören varlığından söz edilmektedir. Bazı kaynaklarda (örneğin, Wolfgang Köhler, *The Mentality of Apes*'de) şempanzelerin törensel davranışlarından örnekler verilerek, tören kavramının kapsamı, insan öncesi varlıkların davranışlarını kapsayacak biçimde genişletilmektedir. Öte yandan, eyleme ve söyleme, pratikte birlikte görülmekle birlikte, söz konusu pratikte ulaşılmak istenen sonuca varılması için gerekli olmayan her biçimsel ekleme ("törencilik" eleştirel kavramında yansıtıldığı gibi) tören kapsamı içinde görülmektedir. Örneğin, ilkel toplulukların araçları arasında görülen kaldırılamayacak kadar iri tören baltaları (bkz.: Özbudun, 1997: 36). Örneğin yazıya dökülmüş bir kararın altına mühür basılıp üzerine imza atılması. Temel atma töreninde ilk harcın devlet başkanınca atılması. Açılışlarda kırmızı kordela gerilip altın makasla kesilmesi. Karşılamalarda (kurban kanını çağrıştırmak için olabilir) kırmızı

Topluluklar, sayıları birbirlerini tanıyabilme sınırını (diyelim elliyi, yüzü, en fazla beş yüzü) aşmayan, insanların yüz yüze ilişkiler yürütebildikleri popülasyonlardır. Genelde kolektif (topluca) geçim etkinliği ve kolektif boş zaman etkinliği gösterirler. Bu koşullar eşitlikçi bir yapı oluşturmuştur. Çalışan- çalıştıran, yöneten-yönetilen farklılaşmaları gelişemez. Birey-toplum farklılaşması belli belirsizdir. Topluluk işlerinde "yönetim" değil, ortaklaşa "yürütme" söz konusudur. Bu yolda kurallar koyan-kurallara uyan farklılaşması da yoktur.

Topluluk üyeleri arası ilişkiler ve komşu ya da yabancı topluluklarla ilişkiler kadar, doğa ile ilişkiler zamanla düzenlilik kazanır. Özellikle topluluk içi ilişkilerin çatışmalara, kopmalara, karışıklığa yol açmaması, o ya da bu türden bir düzene uyulmasına bağlıdır. Böyle bir düzenlilik, görenekleri, gelenekleri yaratır. Bunlar "töre" başlığı altında toplanabilir.

Töre (kurallar) söz konusu olunca, sınıflı toplumun toplum bilimcileri hemen onları kimin koyduğunu araştırmaya kalkacaktır. İlk insan topluluklarında töreleri kimsenin koymadığını (zamanla oluştuklarını) söyleyebiliriz. Ama onların sürmesi, birilerinin kuşaktan kuşağa aktarmasına, aktarırken de "koruması"na bağlıdır.

Kaldı ki, törelerin "kendiliğinden oluşma" niteliği onların insan bilincinden ve istencinden bağımsız oldukları anlamına gelmez. Yalnızca, topluluk içinde o ya da bu kişinin

halı, yolluk serilmesi. Ya da doğrudan doğruya kurban kesilmesi. Toplu namaz biçiminde tapınmalar. Tören kavramının neredeyse tüm kültür etkinliklerini kapsayacak biçimde böyle genişletilmesi onu baş edilebilir bir çözümleme aracı olmaktan uzaklaştırır. Dolayısıyla, töreni öteki kültürel etkinliklerden (örneğin oyunlardan, tapınmadan) ayırt edecek ve özgül alanının sınırlarının çizilmesine yarayacak bir ölçütün geliştirilmesi gerekmektedir. Bu konuda "pratik amaca hizmet etmeme" önerilebilir (bkz.: Özbudun 1997: 19). Böylece sahteciliğe karşı güvenlik amacına hizmet eden kırmızı mührün altına imza gibi işlemler törensel eylem sayılmaktan çıkarılabilir. Kurban kanı akıtılarak, kırmızı halı serilerek ve altın makasla kordela kesilerek yapılan açılışlar, karşılamalar gibi etkinlikler tören içine alınmış olacaktır.

buyruğu olmadıkları anlamına gelir. Toplulukta yinelenen anlık, günlük, mevsimlik ilişkilerin dile getirilmeleri, söze dökülmeleridir. Öyleyse, "törenler bir toplulukta insan ilişkilerinde belirleyici konumda bulunan, ölüp gitmiş ve yaşayan kimselerin istençlerinin kolektif yansımasıdır" denebilir. Açıkçası, aynı zamanda kadın-erkek, ana-baba-çocuklar arası ilişkilerde, ana-babanın (özellikle babanın) gençlerle (yaşlı kuşakların genç kuşaklarla) ilişiklilerinde, yaşlıların görüş, istek, düşünce ve istencini (iradesini) yansıtırlar. "Yaşlılara saygı" töresi bu olgunun dillendirilmesidir. Günümüze dek gelmiş büyüklerin elini öpme töresi (töreni) büyük bir olasılıkla ilkel topluluk dönemlerinde varlığını bildiğimiz "ata kültü" törenlerinin bir uzantısıdır.

İlk törenlerin oluşup belirginleştiği noktaya, "yalın topluluk" ("ilkel toplum") olarak adlandırılan evrede, cinsler arası (biyolojik) farklılıklara koşut bir işlev bölümünün kurumsallaşmasıyla ulaşılmış olmalı. Şöyle ki, asalak (üretim öncesi, doğadaki hazır besinlere el konan) "geçim biçimi", önceleri, kadın, erkek, çoluk çocuk, yaşlı genç "toplayıcılık" ortak etkinliğiyle yürütülmüş görünüyor. Onun yanında, savunma araçlarının av silahlarına dönüştürülmesiyle "avcılık" giderek önem kazanır. Bunu, geçim alanında, cinsler arası (biyolojik) farklılıklara koşut bir topluluk içi "işlev bölümü" izleyecektir. Erkeklerin zamanla daha çok "avcılık", kadınların ise "toplayıcılık" alanlarında yoğunlaşıp uzmanlaştıkları görülecektir.

İnsanlık tarihçileri sayabileceğimiz yazarlar, yalın toplulukların gerilerinde bıraktıkları araçlara, çağımız yalın topluluklarının kültüründen sağladıkları ipuçlarına dayanarak, tarihin kuşkulanılamayacak ilk toplumsal birimlerinin "avcı ve toplayıcı takımları" oldukları görüşünde birleşmektedirler[4].

Av, organik evrimin görece kadınlardan daha iri ve güçlü bir konuma getirip bıraktığı erkeklerden yana işler. Bu du-

4 Bkz.: (McNeil, 2008:27) ve (Şenel, 2009:137).

rumlarından yararlanarak, istençlerini (iradelerini) topluluğun çocuklarına ve kadınlarına dayatarak sorunlarını kaba güçle çözme alışkanlıklarını daha da pekiştirmişlerdir. Bundan öte, takım avında eşgüdüm gereği, erkeklere "av önderliği" konumuna (statüsüne) oradan topluluk başkanlığına varacak yolu açmıştır.

Toplulukta görenek ve geleneklerin öğretilip gelecek kuşaklara aktarılması ise erkek yaşlıların üstleneceği bir işlevdir. Onlar arasından, topluluğun deneyimleri ürünü olan bilgi birikimini kendinde toplayan kimseler ilerde "sihirci" olarak sivrileceklerdir. Böylece, eşitlikçi yapılı yalın toplulukta, konum (statü) farklılaşması gerçekleşecektir. Yaşlılar, av önderleri ve sihirciler, ilerde kişilerin topluma bağlanmasında rol oynayacak töreleri törenlere dönüştürecek olan kimselerdir.

Töreden Törene

Bir toplulukta yaşayan (kimi) yaşlılar, öteki törenler yanı sıra kadın-erkek, yaşlı-genç, av önderi-sıradan avcılar, sihirci-sıradan kimseler arası ilişkileri de düzenleyen törelerin (koyucuları olmamakla birlikte) koruyucularıdır. Onları, eğitim ve öğretim, örnek olma gibi yollarla genç kuşaklara aktaran kimselerdir. Bununla bağlantılı olarak, törelerden daha çok yararlananlar onlardır. Töreler çiğnendiğinde topluca (örgütlü) tepki verenler yaşlılardır. Töreden törene geçilişini sağlayacak kanallardan biri budur.

Töreden törene geçişin öteki ve daha etkili kanalı, topluluk içindeki (yaşlı- genç yanı sıra) öteki konum (statü) farklılaşmalarının gelişmesidir. "İlkel toplum" diyegeldiğim (artık "yalın topluluk" denmesini önerdiğim) insan birliklerinin az çok (kabaca) eşitlikçi bir yapı gösterdikleri, çoğu toplumbilimcinin katılıp benimsediği bir saptamadır. Bu, topluluk üyelerinin hepsinin ortak geçim etkinliklerine katılıp, elde edilen besinlerden birlikte yararlandıklarını gösterir. Topluluğun, çalışan-çalıştıran gibi ekonomik, yöneten-yönetilen gibi

siyasal farklılaşmalarının sonul ürünü olan "sınıf farklılaşmasına" uğramış olmadığı anlamına gelir. Yoksa toplulukta hiçbir farklılaşmanın bulunmayacağı anlamına gelmez.

Topluluk içinde, toplumsal kültürel evrimin bir ürünü olarak, cinsiyet, yaş gibi "doğal" farklılıklar yanı sıra "koca", "av önderi", "sihirci" gibi toplumsal işlev farklılaşmalarına koşut konum (statü) farklılıkları gelişmiştir. Sonuçta ortaya, topluluğun sıradan üyeleri yanı sıra aynı geçim etkinliklerine katılsalar da, sözlerini dinletme anlamında bir saygınlık kazanmış, üstün konumda kimseler çıkacaktır. Bu kimselerin topluluğun ilk "bireyleri" oldukları da söylenebilir.

Bu noktada, bir yandan, birey-topluluk ilişkilerinin yeni bir düzene sokulup kurallara bağlanması gereksinimi doğacaktır. Öte yandan, toplumsal kuralları (töreleri) korumakla kalmayan, eskileri değiştirip yenilerini koyabilen üstün konumda "saygın" kişiler ortaya çıkmış olacaktır. Törelerin törenleştirilmesi yolunda, topluluk üyeleriyle bir bütün olarak topluluk arası ilişkilerde yeni bir topluluk algısı oluşacaktır.

Böyle bir topluluğun, o sırada yaşamda olan üyelerinin toplamından öte, onların doğmalarından öncelerden beri var olup, ölmelerinden sonra sürdüreceği varlığı, nasıl algılanıp adlandırılabilmiş olabilir? Bu algı, mitoslara geçtiği için, sözlerde "fosilleşip" zamanımıza dek gelebilmiştir. Çağımızda varlıklarını sürdürdükleri, ortaya çıkarılan "çağdaş yalın toplulukların" mitoslarında da gözlemlenebilmektedir: Topluluğun, üyelerinin toplamını ve onların yaşam süresini aşan varlığı, totem ata inancıyla algılanıp, anlaşılıp anlatılabilmektedir.

Buna göre, bir topluluk (totemcilikte görüldüğü gibi) geçiminin bağlı bulunduğu bir hayvana dayandırılarak adlandırılmış olabilir. Ya da ona ("ata kültü" denen inançlarda yansıtıldığı gibi) kafalarda ölümsüzleştirilen sıra dışı bir patriyarkın, av önderinin veya klan başının soyundan gelindiği

savıyla bir kimlik kazandırılmış bulunabilir. Büyüklere saygı töresi, böylece, yeni bir işlev yüklenerek, ruhunun yaşadığına inanılan bir "ataya saygı" biçimine sokulmuş görünüyor. Böyle bir saygının gösterilmesi ise nesneler dünyasında artık var olmayan bir atanın, düşler, düşünceler dünyasında simgesel yollardan var gösterilmesini gerektirmiştir. Böylece törenin törene dönüştürülmesinin yolu açılmış olur.

Sonuç olarak denebilir ki, yalın topluluklarda insan-insan ilişkileri (topluluğun kabaca eşitlikçi yapısından dolayı) özgürlükçü görünür. Ancak, törelerin, geleneklerin, göreneklerin buyurganlığı altındadır. Bu buyurganlığın yeniden üretilmesinin araçlarından biri de törelerin törenlerle pekiştirilmesidir. Törenleri yürütecek kimseler ise, topluluk içinde (sınıf değil) konum farklılaşmasıyla ortaya çıkan sihirciler olacaktır.

Sihirsel Törenler

Töreden törene geçiş, birçok mitostan ve çağımızda varlıklarını sürdüren yalın toplulukların ("ilkel toplumların") sihir törenlerinden yararlanılarak kafada ve de yazında yukarıdaki gibi "canlandırılabiliz". Varsayım niteliğindeki bu görüşten gidilerek insanlık tarihine bakıldığında, tarih boyunca değişen tören biçimleri hakkında arkeolojiden, mitolojiden, dinlerden ipuçları toplamak güç değildir.

Gerçekten antropologlar, insanlık tarihinde en eski gömü bulunularını "gömü törenleri" kanıtı "törensel gömüler" olarak yorumlamaktadırlar. Daha sonraki binyıllardaki şef koruganlarına, Firavun mezarlarına doğru geliştirilecek bu göreneğin bir başlangıcı olmalı. Başlangıcında topluluğun (sıradan üyelerinden çok) av önderlerinin, sihircilerinin, klan patriyarklarının gömüleri olması çok olası. Hele içlerinden, but kemikleri, içlerine içki konmuş olabilecek çömlekler, silah, takı gibi (özel sahiplenilebilen) "gömü armağanları" çıkmışsa!

Sihir törenlerinin bir başka ipucu, mağara ve kaya resim ve gravürleridir. Mağara, kaya resimleri ile ilgili en sağlam yorum, onların, simgelerini (resimle durdurarak ya da resimlerini mızrakla vurarak aynı şeyi kendilerine yapmış olacakları umut ve inancına dayanan) "av büyüsü", hatta "av sihiri törenleri" kalıntıları olduğudur[5]. Onları bırakan toplulukların yaşam biçimleri ve geçim biçimleri ile ilgili bilgi birikimimiz yanı sıra, kayalara kazınmış hayvan gravürleri üzerindeki mızrak "yarası" izleri bunu göstermekte. Aynı on binli yıllardan kalma (ender) insan resimlerinden bazıları da benzeri ipuçları sunmakta: Üzerinde boynuz, kuyruk ve toynakları bırakılarak yüzülmüş geyik, öküz (bizon) derileri örtülmüş, elinde yay ya da "yaylı saz" olarak yorumlanan bir araçla çizilmiş kimseler, av sihiri törenlerini yürüten büyücüler olarak yorumlanmaktadır[6].

Sihir Törenlerine Varsayımsal Bir Örnek: "Avdan Dönenin Mızrağı Kırılsın"[7]

> Zamanımızdan yirmi bin yıl kadar önce, ileride İspanya denecek topraklar. İleride Altamira adı verilecek mağara ve çevresi. İkide bir kurup söktükleri [deri][8] çadırlarıyla yörede dolaşarak yaşayan bir avcı ve toplayıcı takımı. Bizon sürülerinin[9] yıllık

5 Filistin'deki ünlü Şanider Mağarası'nda bulunan, üzerine mevsim çiçekleri yığılarak gömüldüğü (çiçek tozları yoğunluğuna bakılarak) ileri sürülen Neanderthalli gömüsünden (İ.Ö. 40 bin dolaylarından) Çin'de Şanglar döneminden (İ.Ö. 15.-10. yüzyıldan) kalma olduğu saptanan içlerinde başsız insan iskeleti bulunan 2.300'ü aşkın "kurban çukuru" buluntusuna dek ipuçları tarihçilerce törensel gömü kanıtları sayılıyor. Bkz.: (Şenel, 2009:283,544).

6 Bkz.: (Şenel, 2009:184,186).

7 Bu sanal betimleme Şenel (2009:188-190)dan özetlenerek aktarılmıştır.

8 Bu ve sonraki alıntılardaki bu ve öteki köşeli ayraçlar içindeki değinmeler A.Ş.'indir.

9 Bizon (Lat. *Bison bison*) türünün yalnızca Kuzey Amerika'da yaşadığını bilenlere, bizon cinsinin daha küçük ve daha az tüylü "Avrupa bizonu" türünün (Lat. *Bison Bonasus*) Avrupa'da yaşayıp soyunun neredeyse tüketildiğini bildirmekte yarar var.

göç yollarıyla ilgili bilgi birikimlerini [av sihiri törenleri yoluyla takımın sihircilerince] kuşaktan kuşağa aktarmanın yolunu bulmuş...

Takımın sihirci-sağaltıcı-sanatçısı[10] her sabah olduğu gibi erkenden uyanmış...mağaranın bulunduğu yamaca tırmanmış. Tepeden vadinin öteki ucunun ufkunu tararken gözleri parlamış. Ağır ağır yer değiştiren bir bulut kümesi gibi yaklaşan bizon sürüsünü ayrımlamış...

Genci, yaşlısı, yürüyebilen herkes, mağaranın yolunu tutmuş... [mağaranın] yerişkinler, o yılın hemen her bizon göçü sırasında geçtikleri karanlık oyuklarından...ilerlemekte.

Büyük oyuğa vardıklarında gençleri bir titreme almış. Çünkü mağaranın duvarlarında, meşalelerin titrek ışıkları altında üzerlerine geliyormuş gibi görünen bir bizon sürüsü var. Mağaranın derinliklerinden geçen [yeraltı] akarsu[yu]nun yankılarını, sürünün koşarken çıkardığı gürültü olarak algılamaktalar. Oysa duvardakiler takımın sihirci-sağaltıcı-sanatçısının [kuşaklar boyu] her yıl bir tane daha eklediği bizon resimleri.

Hazırlık başlamış. Deri davulu ve kemik kavalı çalacak olanlar öne çıkmış. Sihirci-sağaltıcı-sanatçı kayboluverdiği küçük oyuktan fırlamış; boynuzları, toynakları, kuyruğu bırakılarak yüzülmüş bir bizon postunu üzerine geçirmiş olarak. Yetişkinler, başlarında av önderi, mızraklarını doğrultmuşlar. İlk avlarından önce erginleme [rüşte erme] törenlerine katılacak oğlanların da ellerine birer mızrak tutuşturulmuş. Başlarına, boynuzları bırakılarak yüzülmüş bizon başı derileri geçirilmiş.

Sihirci-sağaltıcı-sanatçının bizonların kaçışını andıran devinimleri ve davul sesleriyle tören başlamış. Yetişkinler, resimlerin karşısındaki düzlükte, ellerinde mızrak, dönmeye başlamışlar. Arada bir sihirciye ve resimlere doğru mızrak fırlatıyormuş gibi yapıyorlar. Oğlanları kendilerini taklit ederek resimlere mızrak fırlatmaya kışkırtıyorlar. Takımın gösteriyi izleyen ka-

10 İngilizce *"medicine man"* yalın toplulukların sihirci sağaltıcısı. Çağımızın Amazon'un Urania gibi topluluklarının sihir, sağaltma, gösteri karışımı eylemlerini sürdüren kişileri.

dınları, kızları [el çırparak] tempo tutuyorlar. Zaman zaman hayvan seslerine benzer sesler çıkarıyorlar. Zaman zaman hep birlikte zılgıt çekiyorlar. Bu, oğlanları daha da kışkırtıyor. Yetişkinlerle birlikte onlar da duvardaki bizon resimlerine ve bizon sürüsünün kaçışını andıran kendi gölgelerine mızrak fırlatmaya başlıyorlar[11].

Bizon kılığına girmiş sihirci bir ara yaralanmış hayvan taklidi yapıyor. Topallıyor, tökezliyor, kendini yerden yere atıyor. Herkes onun bu devinimlerine gülmekten katılıyor. İçlerindeki korku dağılmış. Birden orta yere av önderi atılıyor. Başında tüylerden yapılmış koca bir başlık. İki elinde iki mızrak. Herkes donup kalıyor. Yerde yaralı gibi yatan sihirciye doğru sinsi sinsi yaklaşıyor. Ötekiler onu izliyorlar. Av önderinin (ileride 'Allah Allah' seslerine varacak bir görenekle) 'hurra' sesiyle birlikte hepsi birden bizona dönüşmüş sihircinin üzerine çullanıyor. Ölmüş gibi devinimsiz kalmış sihirci-bizon birden bire canlanmış gibi sıçrıyor. Çılgınca oynamaya başlıyor. Ötekiler önce ürkerek geri çekiliyorlar. Sonra onun gibi oynamaya başlıyorlar.

Oyun, katılanların bizon ardında koşuşturup mızrak fırlatmalarını canlandıran yüzlerce kez yinelenen devinimleriyle, davul, kaval sesleri arasında uzayıp gidiyor. Tören, katılanların yorgunluktan tükenmelerine dek sürüyor. Sonunda, sihirci-sağaltıcı [bizon] yere yığılıyor. Bu demektir ki sihir tutacak, hayvan [yarın] vurulacak, av başarıya ulaşacak.

Neden sonra sihirci-sağaltıcı-sanatçı titremeyle yerden kalkıyor. Sarsak sarsak ortalıkta dolaşıyor. Herkes onun ölüp yeniden dirildiğini sanarak, korkuyla karışık bir şaşkınlık içinde yaptıklarını izliyor. Mağaradan çıkıldığında... akşam olmuş. Elde meşaleler kampa dönülüyor.

"Sihirsel Tören" Üzerine Bazı Saptamalar

Yukarıdaki betimleme okuyucuya çağımızın gösteri yürüyüşlerini anımsatacaktır. Aslında öykü, anımsanan o tür gösteri-

11 Burada törende *nimesis* (taklit) öğesinin önemli bir yerinin olduğu anımsatılmalıdır. Özbudun (1997:47) da Çatalhöyük sunaklarındaki çalgılı danslı ayinlerin besin kaynaklarını güvence altına alma yolunda toprağın verimliliğini sağlamaya yönelik *nimesis* olması olasılığından söz ediyor.

lerden esinlenerek kurulmuştur. Böyle törenlerde, topluluğun tek tek üyelerinin korkularının, bir araya gelinip topluluğun gücünün bilincine erilmesiyle dağıldığı söylenebilir. Katılanların kitle psikolojisine seslenilerek kışkırtıldığı, gerilime yol açan sorun hakkında, o ya da bu yönde (bazen bilinçlenmeyi bulandırıcı olabilen) bilinçlenme sağlandığı ileri sürülebilir. Bir "orta" doğru, ya da "ortak inanç" yaratıldığı, bu inançla, tören ortasında ya da onu izleyecek görev sırasında eyleme yöneltilecek insanlarda, savaşımın kazanılacağı yolunda bir umudun yaratıldığı bilinmektedir. İşte yukarıdaki sanal av sihirli töreninde, bu umudun, savaşımın kazanılmasına (psikolojik destekle) katkıda bulunabileceği anlatılmak istenmiştir. Törenlere, sınıflı toplumdaki dinsel törenler ve devlet törenleri biçimlerinde de görülen bu işlevleri yanı sıra, ileride başka işlevler yüklendiği görülecektir.

"Sihirsel törenler" başlığı altında yukarıdaki sanal örnek yerine, totem atanın etinin (törensel) tadıldığı bir yalın topluluk töreni verilebilirdi. O zaman, soyundan topluluğun her bir üyesinin geldiği atanın etinin yenmesiyle gücünün onlara geçmesi yoluyla ata ile topluluk ve toplulukla kişiler arasında birlik duygusunun simgesel yoldan sağlanışı gösterilmiş olurdu. İsa'nın Son Akşam Yemeği'nde ekmeği bölüp şaraba batırıp "Benim etimdir, benim kanımdır." diye[12] yanındakilere yedirişi, yani Aşai Rabbani (Tanrısal Aş, öteki adıyla Komünyon) sihirsel tören geleneğinden, dinsel törenlere geçilişin bir örneği olarak gösterilebilir. Bu tür törenlerde, totemin eti ile gücünün geçmesi simgesel işlemiyle, totem ata çevresinde duygusal ve düşünsel birlik sağlanmaya çalışılır. Aynı törenle, totem ata konumuna yükseltilmiş kişilerin etiyle birlikte düşüncelerinin ya da totemle ilgili, onu yücelten düşüncelerin de geçirilebildiği gözden kaçırılmamalı.

12 Bkz.: *Kutsal Kitap* (eski çevirilerdeki adıyla *Kitabı Mukaddes*), *Yeni Antlaşma* (Yeni Ahit), Matta, 28-29.

Topluluktan Topluma

İnsanlığın kültürel evriminde yalın topluluk örgütlenmesinden karmaşık farklılaşmış (sınıflaşmış) devletli, ideolojili uygar toplum örgütlenmesine geçilmesiyle, yaşayış biçimine koşut olarak düşünüş biçimi de değişmişti[13]. Törenlerin yapısı da (Özbudun'un kitabının *"Ayinden Törene"* başlığında belirtildiği gibi) aynı ad altında ele alınamayacak değişiklikler geçirmiştir.

Söz konusu değişikliklerden törenlerle ilişkili olanlar, tarım-zanaatlar, çalışan-çalıştıran, yöneten-yönetilen farklılaşmalarıdır. Bu farklılaşmalara koşut olarak kas işi-kafa işi işbölümü biçimleri gelişmiştir. Böyle bir işbölümü, "düşünce üreten dinciler" ile kendilerine sunulan düşüncelerle "inanmaktan" başka olanak ve seçenek verilmeyen kimselerin türetilmesinde doruğa ulaşmıştır.

Kuşkusuz, toplumsal artı aktarımının sunduğu olanakla geçimlerini sağlamak için doğrudan üretim işlerinde çalışmayan kimseler, topluma kendileri gibi toplumsal artıyı sömüren kesimlerin konumundan bakıp onların yararına yontan düşünceler ya da inançlar üreteceklerdir. Hem sınıflı toplumun eşitsizlikçi yapısının (doğal, tanrısal olduğu yolunda) açıklanıp, aklanması, ama bunun aynı zamanda yönetilenlerin yaratmaymış gibi sunulması (gerçekliğin tepetakla gösterilmesi) illüzyonların kullanılmasını gerektirecektir. Bu yolla, sihirsel düşünüş birikimine yeni bir biçim (yaratan tanrılar onların hizmetçisi olarak yaratılan kul insanlar eşitsizlikçi ilişki modeline dayandırılan) dinsel törenler biçimi verilecektir. Bu kez sanal değil tarihsel bir örnekten tüm bu süreci özetleyen ipuçları derlenebilir.

Sihirsel Törenlerden Dinsel Törenlere

İkisi de inançlara dayanmakla birlikte, sihir (büyü) işlemi ile

13 Bkz.: (Şenel, 1982), III. Kesim: "İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş".

tapınma eylemi arasında (dolayısıyla sihir ile din arasında) önemli farklar vardır. Sihir, analoji (benzetme) mantığına dayanır. Bu mantıkla, bir şeyin, bir kimsenin aslı yerine benzeri ele alınır. Benzerini yani simgesini "etkileyerek" aslını, yani nesneyi (bir kişiyi, bir olayı) etkileme "umuduna" bağlanılır. Sihirde, olgular, sorunlar karşısında "etkin" bir tutum takınılır.

Dinsel inançlar ve tapınmalar ise, çoğu kez, düşünceler dünyasında yaratılıp somut insan öznelerin üzerine çıkarılan "aşkın özneler" ile bağlantılandırılmıştır. Tanrılar karşısında insanlar "edilgin" tutum takınır. Örneğin, çoktanrıcı dinlerde, insanüstü güçlere sahip olduklarına inanılan sanal öznelerden yardım beklenir. Tektanrıcı dinde, her şeyi yarattığına inanılan bir aşkın öznenin sahip olduğuna inanılan niteliklerine dayandırılan ("vardır her şeyde bir hayır" gibi) inançlar geliştirilir. İnsanların ve toplumun sorunlarının, her şeyi gören, her yerde hazır bulunan, gücü her şeye yeten yetkin bir özne olduğuna inanılan tanrıya tapınmayla, yalvarıp yakarmayla çözülebileceği sanılır. Yetkin bir yaratıcıya duyulan inançtan yapılan tümdengelimci çıkarsamalarla, somut kişilerle ve olgularla ilgili açıklamalara varılır. Bu açıklamalara uygun edilgin tutumlar edinilir. Olgular, sorunlar karşısında genellikle edilgin bir tutum takınılır.

Eşitlikçi bir yapıya sahip toplulukta sihircinin özneleştirilmiş (ama aşkın özneleştirilmemiş) doğa güçleri karşısında edilgin bir tutumla yalvarıp yakararak ondan bir şeyler beklemesi söz konusu değildir. Eşitlikçi insan-insan ilişkileri alışkanlığıyla yaklaştığı insan-doğa ilişkilerinde, onlardan, topluluğundan birinden istermiş gibi birşeyler ister. İstediğini onlara yaptırmanın yollarını (sihirli söz ve eylemlerle) arar. Hatta onları zorladığı söylenebilir.

Eşitsizlikçi uygar toplumda "dinsel törenleri" yönetenlerin tutumu farklıdır. Şöyle ki, kendini çalışan-çalıştıran, yö-

neten-yönetilen farklılaşmasıyla ortaya koyan bir toplumda, eşitsizlikçi insan-insan ilişkilerinin getirdiği davranış ve düşünceler, kendini, insan-doğa ilişkilerinde de gösterir. Aşkın özneleştirip tanrılaştırdıkları doğa güçleri ile kullaştırılmış insan özneler arası ilişkiler eşitlikçi olamaz.

Böyle bir eşitsizlikçi ilişki örüntüsü (kalıbı) dinsel törenlerde olduğu kadar devlet törenlerinde de ortaya dökecektir. Her birine tarihten verilecek birer örnek bu durumu gözler önüne serecektir.

Dinsel Törenlere Tarihsel Bir Örnek: Babil Yeni Yıl Festivali Akitu[14]

> Başlarda doğanın ve bitkilerin canlanışını kutlamaya yönelik bir tarım şenliği olan *akitu*, Babil takviminin ilk ayı olan Nisan'ın... birinci günü başlayıp on iki gün sürmekte ve özellikle de Babil'de [kentin koruyucusu iken Babil İmparatorluğuyla birlikte baştanrı yapılan[15]] Marduk'un ana tapınağı olup [Babil'in Mezopotamya egemenliğini ele geçirmesi üzerine çeşitli kentlerin koruyucu tanrılarının yontularının getirilip toplandığı] Esagila'da odaklaşmaktaydı. En önemli tören görevlisi, Esagila 'başrahibi' (*sesgallu*) idi... [12 gün sürecek törenin birinci günü tapınakta hazırlık çalışmaları yapılırdı.] ...İkinci gün, başrahip Marduk'a şu dizelerle biten bir dua sunardı: Kentin Babil'e acı / Yüzünü toprağına çevir / Babil'in ayrıcalıklı yurttaşlarının özgürlüklerini [yani Babil'in bağımsızlığını] koru...
>
> Dördüncü gün kral [Fırat'tan alınan suyla doldurulmuş?] geçit kanalından, festival için Nabu'yu [genellikle Marduk'un oğlu olarak tanımlanan tanrının heykelini] almak üzere Babil yakınlarındaki Borsippa'ya hareket ederdi. Aynı günün akşamı başrahip Marduk'a, *Enuma eliş*'in [Babil yaratılış destanının]

14 Bkz.: (Özbudun, 1997:113-116)'da ve (Kuhrt, 1992:20-55)'ten yapılan özetinden ...'lar ile belirtilen çok az kesmelerle aktarılmıştır.

15 Bu özet alıntı içinde bulunan köşeli ayraçlar içindeki değinmeler de A.Ş.'nindir.

bütününü [okuyarak] sunardı[16]. Bu arada Marduk'un yerinden ettiği [Sümer baştanrısı] Anu'nun tacı ile hava tanrısı [Sümer panteonu kararlarının "yürütücüsü"] Enlil'in tahtı [egemenliklerinin Marduk'a geçtiğini anımsatan simgesel bir işlemle] örtülürdü.

Kral, beşinci gün Nabu heykeliyle birlikte dönerdi. Kendisine Marduk'un sofrasında yiyecekler sunulurdu. Bu arada kral ellerini yıkayarak en ilginç tören için yalnız başına tapınağa girerdi. Kendisini Marduk'un başrahibi karşılayarak, asasını, yüzüğünü, tören asasını ve tacını (yani kraliyet işaretlerini) alır ve sunakta görünmeyen bir yere yerleştirirdi. Sonra kralın yüzüne bir *tokat atıp* [a.b.ç.] Marduk'un huzuruna çıkarır ve *kulaklarını çekerek diz çökmeye zorlardı* [a.b.ç.].

Kral bundan sonra...[şöyle bir] günah çıkarmada bulunmaktaydı: 'Günah işlemedim *toprakların efendisi*[17][a.b.ç.] /... Babil'i yıkmadım /... Esegila'yı titretmedim / *Ayrıcalıklı* [a.b.ç.] insanların yüzlerini tokatlamadım / Onları aşağılamadım...'

16 *Enuma Eliş*, "Babil Yaratılış Destanı" olarak bilinen adı, bulunduğu tabletteki ilk iki sözcükle ("başlangıçta göklerde") verilen metindir. İçinde, Yahudilerce (İ.Ö. 587'de) ikinci Babil Sürgünü sırası *Tevrat*'ı oluşturacak metinler derlenirken, eksikliği duyularak alınıp başına konan Yaratılış (eski çevirilerde "Tekvin") öyküsü işlenmiştir. Öyküde (Mezopotamya kent devletleri arası su ve egemenlik savaşlarını yansıtan bir mitosla) eski ve yeni tanrı kuşakları arası savaşlardan söz edilmektedir. Anlaşılan, ortaya eski tanrı kuşağının (bu demektir ki eski kent devletlerinin) yenilgiye uğratılması üzerine köle kılınıp kılınmayacakları sorunu çıkmıştır. Yenilmiş de olsalar bir grup tanrının çalışıp ötekilerini beslemesi *uygun* görülmemiştir. Sonuçta tanrıların geçimi sorunu, "balçıktan", tutsak tanrılar "suretinde" insanların yaratılıp, kendilerine tanrılara hizmet (kulluk etme) yüklenerek çözülür. Bkz.: (Heidel, 2000:132 s. ve 12 resimli sayfa) Dinsel düşünüşte insanın kul olduğu inancı, "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım." (Zariyat, 56) suresiyle zamanımıza kadar sürdürülebilmiştir.

17 Bu törensel *deyiş*, ileride, çok tanrıcılıktan, evrensel inanç olacak tektanrıcı dine geçerken, "Kainatın Efendisi" (Alemlerin Rabbi) biçimine sokularak asıl toprak ve köle (kul) sahibinin Allah olduğu inancının dillendirilmesinde (ifadesinde) kullanılacaktır. Ama bu inancın, insanın insana kulluğunu (kölelik kurumunu) ve bazı insanların toprak sahibi olup üzerinde öteki insanları köle, serf, irgat olarak çalıştırmalarını yasaklamadığı unutulmamalı.

Kral bundan sonra tanrının huzurundan ayrılır, bu sırada başrahip tanrının ağzından onu yanıtlardı: 'Düşmanlarını yok edecek, rakiplerini yenilgiye uğratacak' Bundan sonra kraliyet alametleri iade edilir ve başrahip kralı [gözünden yaş getirecek şiddette vurarak] bir kez daha tokatlardı. Gözlerinden yaş gelirse bu Marduk'un kralı koruyacağına yorulurdu. Günbatımından sonra o günün törenleri beyaz bir boğanın *kurban* [a.b.ç.] edilmesi ve kralla başrahibin birlikte Marduk'un yıldızı Merkür'e dua etmeleriyle tamamlanırdı. Ertesi gün diğer kentlerin tanrılarının heykelleri Babil'e ulaş[tırıl]ırdı.

Sekizinci günün karılımı daha geniş olmaktaydı. Başrahip, Marduk'a [heykellerine] su sunduktan sonra kral ve sarayın avlusunda toplanmış bulunan insanların üzerine [onları kutsayarak] bu sudan serpiştirirdi[18]. Kral 'Bel'in elinden tutarak saraya götürür, burada...taç giydirir, ardından da diğer tanrı heykellerinin toplandığı '*yazgılar sunağına*' [a.b.ç.] götürürdü. Diğer tanrılar burada [boyun eğip] Marduk'a uyrukluğu kabullenirlerdi. Marduk bundan sonra 'sonsuz günlerin yazgılarını' ve özellikle de kralın yazgısını açıklardı.

Dokuzuncu gün sunağın kapıları açılır ve başrahip 'ileri git, Bel'[19]. Ey kral ileri git, ey Hanımımız [Marduk'un eşi Şarpanitum] kral sizi bekliyor!' diye haykırırdı. Bunu izleyen geçitte Marduk, eşi, Tanrı'nın elinden tutmuş olan kral, diğer tanrı heykelleri...halkın gözleri önünde parlak biçimde süslenmiş ve döşenmiş tören yolundan geçerlerdi... [kralın] birlikleri, savaş tutsakları, ganimetler de halka gösterilip bir kısmı tapmağa armağan edilirdi[20].

18 Geçmişini "Vaftizci Yahya"ya dek izleyebileceğimiz (Bkz.: Matta, 11) suyla vafriz geleneğinin kökleri bu törene dek dayanıyor olabilir. Suyun büyük sulama tarımının "yarattığı" Mezopotamya uygarlığı için taşıdığı büyük önem bu olasılığı düşündürüyor.

19 Bel, Babil toprak tanrısıdır. Burada, toprakların sahibi sayılan tanrı ile ülkenin yöneticisi kralı özdeşleştirme, buluşturma ya da "temsil" düşüncesiyle ilgili bir törenle karşı karşıya bulunabiliriz.

20 Bu törenden, insanlığın siyasal farklılaşmaya uğramış (yöneten-yönetilen bölünmesi gerçekleştirilmiş) ilk toplumu olan Sümer'de, başlangıçta dincilerin denetiminde bulunan siyasal erkin, savaşçıların (askerlerin)

Onuncu gün neler olup bittiği bilinmemektedir [Kuhrt bir "kutsal evlilik"[21] olasılığından söz etmektedir.]

On birinci gün... tanrılara armağanlar... ziyafet... Festival [Babil hastasının son günü] on ikinci günde tanrıların kentlerine dönmeleriyle sona ermekteydi.

Ulus Toplumu ve Çağdaş Devlet

Endüstri devriminin yarattığı geniş pazar alanı gereksinimi, küçük feodal beyliklerin yerine büyük merkezî devletleri gerektirmiştir. Bu yönde oluşturulan siyasal birimlerin geniş sınırları içindeki çeşitli toplumsal kümelerin "ulus" kavramı içinde toplanması yoluna gidilmiştir. Bu ise, bir yandan güçlü

eline geçmesiyle (Bkz. Şenel, 2009:386) değişen dinci-savaşçı (din-devlet) ilişkilerinin ipuçları okunabilir: Su kaynaklarını denetleme yolunda Aşağı Mezopotamya'da egemenlik kurma amacıyla yapılan kent devletleri arası savaşlar kronikleşir. Kuzey ve güney çevre göçebe çoban barbar topluluklarının yağma akınları yoğunlaşır. Bu koşullarda, üretici güçlerin geliştirilmesinden çok korunmasının ve genişletilmesinin, dolayısıyla savaşçıların önemi artar. Toplumsal artıdan tapınağınkinden büyük pay isteyen savaşçılar yönetimi ele geçirirler. Buna karşın tapınakların ve dincilerin varlıklarını sürdürebilmeleri, durumu kabullenip, yöneticilikten yöneticilerin savunmanlığını ("tanrı vekili kral" kavramını işleyerek ideologluğunu) benimsemelerinin karşılığı olarak kazanılmış görünüyor. Yönetici savaşçılar ise bunun karşılığını, tapınak topraklarının ve personelinin yönetimini dincilere bırakmaları (dinsel vakıflar!) yanı sıra, tapınakları onarıp (çağımıza dek süren bir politikayla) yeni yeni tapınaklar yaparak ödemektedirler (Şenel, 2009:395- n.105).

21 Kutsal evlilik (Lat. *Hieros Gamos*) Sümer dininde başlatılıp Babilonya dininde sürdürülen bir dinsel törendir: Doğa tanrıça ile doğa tanrısının (Sümerce adlarıyla İnanna ile Dumuzi'nin, Sami dillerindeki adlarıyla İştar ile Tammuz'un) çiftleşmeleriyle insanların, hayvanların ve bitkilerin üremesinin güvenceye alınıp, sayılarının artacağı inancına dayanılarak, tanrıyı temsil eden başrahip ile tanrıçayı temsil eden bir rahibenin tapınakta törensel çiftleşmesidir. Temmuz adının doğa tanrı Tammuz'un yeraltı dünyasına indiğinin düşünüldüğü aya verildiği biliniyor. "Damızlık" kavramının ise Dumuzi'ye dayandığı sanılıyor. Bunun ipucu, Toroslar'da yaşayan "Tahtacılar" arasında köyün (obanın) en yakışıklı gencinin yılın belli bir gününde ev ev dolaşarak kadınlardan armağanlar toplama "töreni" olsa gerektir.

devletlerin kurulmasını gerektirmiştir. Öte yandan, bu yönetimlerin ve yöneticilerin "ulus" içindeki çok çeşitli halkları, toplulukları temsil etmesi (edememesi) sorununu yaratmıştır. Tüm bu sorunların çözülmesinde, bölgelerarası yoğun alışverişle güçlü bir karşılıklı gereksinime yol açacak ekonomik bütünleşme politikaları uygulanmıştır. Onun yanı sıra, ideolojik araçlarla bir kültürel birlik duygusu yaratılıp güçlendirilmek istenmiştir. Bunun araçlarından biri de güçlü devlet anlayışına oranlı yoğunlukta devlet törenlerinin geliştirilmesidir. Bu amaçla feodal toplumun ve onun dinsel ideolojisinin törenlerinin karşısına çıkarılacak törenler "icat edilmiştir."

Aynı zamanda, gerekirse sihirsel tören kalıntısı geçitler, karnavallar canlandırılırken, dinsel törenler, rötuştan geçirip devlet törenlerine dönüştürülmüştür. Bu yöndeki gelişmelerin en çarpıcı örneği Nazi tören takvimidir.

Devlet Törenlerine Çağdaş Bir Örnek: Nazi Almanyası Tören Takvimi[22]

> Üçüncü Reich'ın [üçüncü Alman imparatorluğunun] uyruklarına, siyasal erkin 1933 yılının Haziran ayında ele geçirilişinden, savaşın 1939 yılının Eylül ayında başlamasına kadar geçen süre içinde, bir dizi anma töreninde, sürekli olarak Nasyonal Sosyalist Parti ve onun ideolojisi anımsatıldı... yeni icat edilen bu resmî şenlikler dizisinin etkisi, yaşamın tüm alanlarına işledi. Pagan döneminin mevsimlerle ilgili kutlamalarının Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmesine çok benzeyen bir yolla Reich'ın şenlikleri Hıristiyan takvimi yortularıyla ilişkilendirildi[23]. Nasyonal Sosyalist Parti'nin tören takvimi... [şöyleydi]:
>
> 30 Ocak'ta Hitler'in 1933 yılında siyasal erki ele geçirişinin anma yıldönümüyle başlardı. Hitler'in radyodan yayımla-

22 (Connerton, 1992:66-69)'dan özetlenmiştir.

23 Hıristiyan tören takvimi ise (bilindiği gibi) *İncil* yanı sıra benimsenen *Tevrat*'ın *Kutsal Kitap* içine alınmasıyla bir ölçüde Musevi takvimine dayandırılmıştı. İslamlık, tektanrıcı dinin bir üst evresini oluşturmakla birlikte, törenleri, bu bağlantı örtülmek istercesine farklılaştırılmıştır.

nan Reichstag konuşmasında, 'Ulus'a kendisine emanet edilen güçle neler yapıldığının hesabı veriliyor,[24] 30 Ocak 1933'te yapılan meşaleli geçit töreni her yıl yineleniyor, anma günü Hitler Gençliği içinde önderlik niteliklerini göstermiş...gençlere partinin tam üyeliğine alınma...yeminlerinin yapıldığı her cadde köşesinde radyo yayınıyla verilen bir törenle sona eriyordu.

24 Şubat gününde 'Eski Muhafızlar' için yapılan bir törenle partinin kuruluşu... 25 Maddelik 'değişmez' programın 'duyuruluşu' anılıyordu.[25]

16 Mart, Weimer Cumhuriyeti'nden alınan [bir törenle] Birinci Dünya Savaşı'nda ölenlerin anısına adanmış yas günüydü.

Mart ayının son pazarında 14 yaşındakiler... Hitler'e bağlılık andının odak noktasını oluşturduğu bir giriş töreniyle Hitler Gençliği örgütüne katılırlardı.

Hitler'in...[20 Nisan olan] doğum günü [bir geçit töreniyle] kutlanırdı[26].

1 Mayıs'ta, Alman halkının ulusal şenliği kutlanırdı. Geçmişi işçi bayramına dayanan bu şenlik, enternasyonalist çağrışımlarından soyulup Alman halk[lar]ı topluluğunun kutlaması olarak yeniden yorumlandı.

21 Haziran, yaz gündönümünü, SS'lerin ve Hitler Gençliği'nin geçit törenleriyle kutlanırdı[27].

Eylül'ün ilk günlerinde Parti, Parti Kurultayı'nda gövde gösterisi yapardı. Bir hafta süren bu toplu etkinlik...1938'e

24 ABD ve TC gibi devlerlerdeki "ulusa sesleniş" törenlerini anımsatıyor. Bir önemli farkla ki, bu törenler günümüzde TV kanalıyla yapıldığından, etki alanı ve derecesi çok daha geniş olsa gerekir.

25 CHP'nin "Altı Ok"unu anımsatıyor.

26 Ölüm yıldönümü olmasına karşın 10 Kasım törenlerinin, biçim ve içeriği ile bu ikisinin İsa'nın ve Muhammed'in doğum günü ve ölüm günü törenleriyle karşılaştırılmaları ilginç benzerlikleri ve farklılıkları ortaya çıkarabilir.

27 19 Mayıs ve 30 Ağustos törenleri bu örnekten ne ölçüde etkilenerek tasarlandı? İncelemeye değer.

dek... ortalama yarım milyonun, 1938'de 950 bin... insanın katılmasıyla yapıldı[28].

Ekim başında kutlanan eski Hasat Şenliği göreneği, Alman Köylüsü'nün Ulusal [Nasyonal] Sosyalist [?] Şenliği'ne dönüştürüldü.

8 Kasım'da [Hitler'in ve emekli askerlerin 1923 yılındaki başarısız] Birahane Darbesi olayına katılıp yaşamda kalanlar, 'Kan Nişanı' takmış olarak, [Münih'teki] geleneksel toplanma yerlerinde buluşup, Hitler'in 'Nasyonal Sosyalist hareketin on altı şehidine adanmış' tören söylevini dinlerdi. Ertesi gün, 'eski tüfekler'... cenaze müziği eşliğinde... 1919'dan beri Parti hizmetinde iken öldürülen kimselerin adlarını söyleyerek [Başkomutanlık yapısına] yürürlerdi [1935'te cesetleri bir törenle Başkomutanlık'a getirilip ertesi gün gene törenle Kral Alanı'nda yapılan Onur Anıtı yanına gömülmüştür.] Yürüyüşte izledikleri yol, her biri [Nasyonal Sosyalist] 'hareket için toprağa düşmüş' birinin adını taşıyan kırk sütun ile işaretlenmişti [Her sütuna ulaşıldığında top atılırdı]... adları bir bir çağırılırken Hitler Gençliği Korosu 'burada' diye bağırırdı.

Devlet Törenlerinin Değinilmeye Değer Bazı Özellikleri

Çağdaş devlet törenlerinin elimizdeki derlemenin öteki yazılarında enine boyuna incelenip değerlendirileceğini düşünerek, özgün özellikleri hakkında birkaç noktaya değinmekle yetinilebilir.

---

28 Çapı bakımından bu tören Sovyet Cumhuriyetleri (halk demokrasileri) törenlerini çağrıştırıyor. Bununla birlikte biçimsel benzerlikler yanı sıra, içerik ve amaçlar bakımından da karşılaştırılmalı. Sonul değerlendirmeye ideolojik savaşımın (soğuk savaş döneminin) koşulları da göz önüne alınarak gidilmeli. Aynı duyarlılık TC tek parti döneminde konan törenlerin değerlendirilmesinde de gösterilmeli. Örneğin, ilkokullarda haftada beş kez "sabah andı" ("Türküm, doğruyum, yasam") yinelenmesi çocuklarda bir İslam kimliği yaratma koşullarına karşı kimlik yaratma amacının ürünüdür. Gerçekliğin bu yüzü de göz ardı edilmemeli. Ama bu kimliğin (ırkçı) niteliği ve ideolojik gereksinim hafiflediktan sonra ve de etnik kimlik sorunlarının şiddetlendiği koşullarda sürdürülmesi, evrensel bir "insan kardeşliği" kimliğinin gelişmesini engelleyici niteliği savunulabilir görünmüyor.

Birincisi, "eski (dinsel, etnik) kimliklere karşı "ulusal" bir kimlik yaratma amacının araçları olarak yeni yeni törenlerin icat edilmeleri."[29]

İkincisi, tek partili rejimlerde, eski dinsel hatta sihirsel törenlere devlete yüklenen görevler ve amaçlar yönünde yeniden biçimlendirilip sahip çıkılmasıyla, "tören tekeli" kurma eğilimine girilmesidir.

Üçüncüsü, kimlik kazandırma, toplumsal bellek oluşturma, tarihi dramatik yoldan canlandırma[30] yollarıyla tarih bilinci yaratma amaçlarına uygun törenlerin tasarımlanmasıdır. Devlet törenlerinin bu amaçlar yönünde gördükleri işlevler madalyonun bir yüzünü oluşturur. Öteki yüzüyse törenlere başka amaçların hizmetine koşularak, öteki toplumsal, dinsel kimlikleri baskı altında tutma, silme, özümleme işlevi yüklenmesidir.

Dördüncüsü, törenlerle toplumsal bellek oluşturulmasında son derece seçici davranılmasıdır. Bu yolda, tarihsel olaylara başvurulurken ("eskiden tarih çalışmaları, hiç değilse silah üretimine varabilen doğa bilimleri kadar zararlı değil diye avunurken, bugün artık böyle düşünmüyorum" diyen ünlü tarihçi Hobsbawm'ı doğrularcasına) seçilen olayların bile törenlerde çarpıtılarak yansıtılması yoluyla halklar arası düşmanlık duygularının körüklenmesidir. Bu yolda hatta bazı törenlerle birlikte tarihsel olayların "icat edilmesi"dir.[31] Devlet

29 (Connerton,1992:66).

30 (Pocock, 1976:169)'dan aktaran (Özbudun, 1997:19).

31 Bir "devletçi" partimizin "Ergenekon törenleri" buna örnek olarak gösterilebilir mi? Törenlerin, özellikle devlet törenlerinin toplumsal bellek denetimiyle ilgili işlevleri için Bkz.: Connerton, (1992:80) bunun en çarpıcı örnekleri olarak, İran Şahı'nın, 20. yüzyıl başında başlatıp Pers devletinin kuruluşunu 2500 yıl öncesine koyduğu kutlama törenleri ile İsrail'in kuruluşundan sonra, tarihte (İ.Ö. 66'da) Masada'da Yahudiler'in Romalılar'a karşı (başarısız da olsa) direnişlerinin öğrenilip yıldönümlerini kutlamaya başlayışlarını veriyor. Bunlar "Türk devleti"nin kuruluşunu, "tarihte gelmiş geçmiş 16 Türk devleti" savıyla olabildiğince gerilerden

törenlerinde öteki halklar, gruplar ve devletler karşısında çifte (etik) standartların kullanılması[32] "toplumsal bellek bozma" eğiliminin örnekleri olarak verilebilir.

Beşincisi, dinsel törenlerde olduğu gibi devlet törenlerinde de, sınıfsal çıkarların toplumsal yarar olarak gösterilmesidir. Böyle bir sanı yaratma, sınıf ile toplumu özdeşleştirme ya da bir sınıfı, bir (yönetici) kadroyu tüm toplumun istencinin "temsilcisi" olarak sunacak simgelere, sloganlara dramatizasyonlara (canlandırmalara) başvurulmasını getirir. Dinsel törenlere tanrının sözcüsü, temsilcisi olarak dincilerin (din adamlarının) çıkarılması gibi devlet törenlerinde politikacılara "halkı temsil" rolü verilir.

Sonuç

Sihirsel törenler kadar dinsel törenler ve devlet törenleri, mitosların sahnelenmesi niteliği gösterirler. Bu bakımdan ideolojinin bir görünümü olup ideolojik yapı sergilerler. Gerçekten de törenlerin daha çok egemen ideolojilerin parçaları, araçları işlevini gördükleri söylenebilir.

Çoğunluğun ya da çokluğun törenleri, ister istemez azınlıkların, azlıkların, savunma amaçlı kendi törenlerine daha bir sıkı sarılma tepkisi yaratır. Sünni egemenlerin ülkelerinde Şii azınlıklarca benimsenen "10 Muharrem" törenlerinin ateşi bu durumun ürünüdür. Burada son bir saptamanın yeridir: Çağdaş laik devletlerde devlet törenlerini dinsel görünümden uzaklaştırma çabası gösterilirken, dinsel olsun, etnik olsun azınlıkların karşı törenlerinin (hazır inançlara dayandırılarak kurulabilen) dinsel niteliğe bürünme eğilimidir. Bu da onla-

başlatma çabasını anımsatıyor.

32 Örneğin, Nasyonal Sosyalist Parti, Birahane Darbesi sırasında ve öteki "parti hizmetlerinde" ölenlerin adlarını her yıl bir bir anımsatırken, partililerin soykırıma yaklaşan kıyımlarını kamuoyundan saklaması ya da unutturmaya çalıştırması, törenlerin bellek tazeleme kadar bellek silme işlevini gözler önüne sermekte.

rın "bilimsel olana" ters düşebilmeleri gibi zayıf noktalarını oluşturur. Bağnazlıkla, ilkellikle, yobazlıkla, gericilikle, çağdışılıkla vb. suçlamalara açık duruma düşürür.

Alâeddin ŞENEL

KAYNAKÇA

CONNERTON, Paul. (1992), ***Toplumlar Nasıl Anımsar?*** (Çev. Alâeddin Şenel) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

EMİROĞLU, Kudret ve Suavi AYDIN. (2003) ***Antropoloji Sözlüğü***, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

EREN, Hasan (ed). (1974), ***Türkçe Sözlük***, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

EYÜBOĞLU, İsmet Zeki. (1991), ***Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü***, İstanbul: Sosyal Yayınları.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. (1992), ***Türk Dili Sözlüğü***, İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları.

HEIDEL, Alexander. (2000), ***Enuma Eliş Babil Yaratılış Destanı***, Çev: İsmet Birkan, Ankara: Ayraç Yayınları.

KUHRT, Amélie. (1992), "Usurbation, Conquest and Ceremonial: from Babylon to Persia" ***Rituals of Royalty***, Ed: D. Cannadine, S. Price, Cambridge: Cambridge University Press.

McNEILL, William H. (2008), ***Dünya Tarihi***, Çev. Alâeddin Şenel, Ankara: İmge Yayınları.

NİŞANYAN, Sevan. (2009), ***Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçe'nin Etimolojik Sözlüğü***, İstanbul: Everest Yayınları.

ÖZBUDUN, Sibel. (1997), ***Ayinden Törene, Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumlaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri***, İstanbul: Anahtar Yayınları.

ÖZON, Mustafa Nihat. (1983), ***Osmanlıca-Türkçe Sözlük***, İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları.

POCOCK, David. (1976), ***Understanding Social Antropogy***, London: Hodder and Stoughton Publ.

PÜSKÜLLÜOĞLU, Ali. (2007), ***Türkçe Sözlük***, İstanbul: Can Yayınları.

ŞENEL, Alâeddin. (1982), ***İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi***, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

ŞENEL, Alâeddin. (2009), ***Kemirgenlerden Sömürgenlere İnsanlık Tarihi***, Ankara: İmge Yayınları.

TIEDZE, Andreas. (2002), ***Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı***. İstanbul: Simurg Yayınları

Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of English Language, 1983

Bir İktidar Dizilimi Sahnesi Olarak "Cümhuriyet" Törenleri

Din antropolojisi, ama daha genel bir bağlam olarak seküler din incelemelerinin önemli bir unsurunu oluşturan ayin teriminin Batı dillerindeki karşılığı (*rit, ritual*), kozmosun, tanrılarla insanlar arasındaki ilişkiler ile insanların kendi aralarındaki düzene gönderme yapan Vedik Hint-Avrupalı rta, arta sözcüklerinden kaynaklanmaktadır. İşin ilginç yanı, Türkçe'ye "düzen" olarak çevirebileceğimiz ordre (Fr.) ya da order (İng.) sözcükleri de aynı kökene dayanır. Latince ritus sözcüğü düzenlenmiş olana, yapılması gerekene işaret etmektedir. Bir başka deyişle, "düzen" kavramının kendisi, -en azından kimi Batı dillerinde- etimolojik olarak "ilahî" bir imalata (ya da müdahaleye) gönderme yapmaktadır: Durkheim'ın koltuklarını kabartacak bir çağrışım, değil mi?

Öte yandan, benim Firth, Gluckman ve başkalarına dayanarak, "seküler/ lâdinî" yönünü vurgulamak üzere "tören" terimiyle tanımladığım kavramın Batı dillerindeki karşılığı *ceremony* ise, Sanskritçe kökenlidir ve *kar*=yapmak ile *môn*= şey'den türetilerek "yapılan şey, kutsal şey"i imlemektedir

(Rivière, 2005: 81). Ve bu kavram da insan(î) edim ile kutsal/ ilahî olanın zihinlerdeki kaynaşmışlığını yansıtır.

Şu halde, *ritus/ ritual* (=ayin) ile *ceremony* (=tören) sözcükler, etimolojileri itibariyle benzer gönderimlerle yüklüdürler. Her ikisi de (insana aşkın) bir düzen ile insan edim(ler)i arasındaki ilişkiye gönderme yapmaktadır. Bu yazıda öncelikle, iki farklı terimin (*ritual* ve *ceremony*, ayin ve tören) bu ilişkiyi farklı tarzlarda kurduğunu göstermeye kalkışacağım. Her iki kavram da aşkın bir düzen içerisinde konumlanmış olma durumunun, aşkın (ya da sıradan insanın gündelik deneyimlerinin ve denetim yetisinin dışındaki) güçlerin varlığının bilincine gönderme yaparken, bu dizilim içerisinde "madun" konumdakilerin yeti ve edimselliklerine ilişkin farklı önermelerde bulunmaktadırlar.

Buna göre, "dinsel" olarak vurgulanan (bir başka deyişle dünyevî olarak tasarlanmayan varlık ve güçlere gönderme yapan) ayin/ritüel tanımları, aşkın bir düzen içerisinde konumlanan bireylerin, bir yandan (madun/tabi) konumlarına ilişkin bilinçlerine, ama bir yandan da bu aşkın düzeni etkileme iradelerine gönderme yapan bir ikircimi ifâde eder: "*Ritler, insanların belirli bir sonuca ulaşmak amacıyla iletişime girmeye çabaladığı kutsal varlık ya da güçlerin etkin kuvveti inancı üzerine temellenen, simgesel açıdan yüklü, sözel, davranışsal ya da duruşsal düzlemdeki tekrarlayıcı ve kodlanmış, çoğunlukla da gösterişli edim ve davranışlar bütünü olarak kavranılır,*" demektedir Rivière (2005: 81).

Dinsel ayinin en iyi bilinen tanımlarından birini veren V. Turner'a göre ritüel, "*Teknik rutine ait olmayan, her türlü sonucun ilk ve nihaî nedeni olarak görülen gizemli (ya da ampirik-olmayan) varlık ya da güçlere gönderme yapan önceden belirlenmiş formel davranış*"tır (akt. Bowie 2000); Alexander'a (1997:139) göreyse, "*Geleneksel dinsel ayinler, dönüştürücü kudretini açığa çıkartmak üzere gündelik yaşamı nihai gerçekliğe ya da aşkın bir varlık ya da güce açarlar.*"

Görüldüğü üzere her üç tanımda da (ve olası pek çok "ayin" tanımında) insan dünyası ile (varsayımsal) "aşkın" bir alem arasındaki ilişkiler söz konusudur ve ayin, insanlarla, "olağanüstü", mahiyetleri bilinmeyen kudret ya da varlıklar arasındaki ilişkinin, giderek bu varlık ya da kudretleri etkileme girişiminin *locus*'udur.

Tanımları çoğaltmak mümkün, ama bu yazının amacı bu değil. Bu yazının ilk bölümünde, ayin/ ritüel ile tören kavram ve pratikleri arasındaki kavramsal süregenlik ve farklılaşmaları kısaca da olsa, irdelemeyi hedefliyorum.

Ancak dilerseniz öncelikle, ayin/ritüelin işlevlerine ilişkin antropolojik birikimi kısaca özetleyeyim.

Ritüel/ ayin görüngüsünün kimi ayırt edici özelliklerini şöylece sıralayabiliriz:

1. Biçimsellik: Ayinler stilize, klişeleşmiş, tekrar edici edimlerdir. Belirli zaman aralıklarıyla, belirli (kutsal sayılan) mekânlarda, belirli bir litürjik düzen uyarınca gerçekleştirilirler.

2. Toplumsallık: Katılımcılar ayinin içerdiği mesaj konusunda farklı ölçülerde ikna olsalar da, toplu katılım, bireylerin kendi statülerini aşan ortak bir toplumsal ve ahlâksal düzene katılımlarını sağlar.

3. Düzenleyicilik: Doğruladığı genel toplumsal düzenin dışında, ayin, mitosta tanımlanan kozmik düzenin doğrulayıcısı ve rahip, sâlik, mümin gibi rolleri tayin ve hiyerarşize ederek güçlendirir. Mevcut yaşamı ilksel zamana eklemleyerek ya da zaman çevrimini saptayarak zamanı yapılandırır. Bu nedenle ayin, işlemler dizisindeki (*litürji*) en ufak bir hata ya da ihmâlin, onu katılımcıları gözünde geçersiz kılacağı ölçüde düzene dayalıdır.

4. Güven sağlayıcılık: Malinowski'nin Trobriandlılara, Turner'ın Ndembu'lara ilişkin olarak gösterdiği gibi, ayin insanın belirsiz durumlar karşısında duyduğu kaygıyı azaltır.

5. Bilgilendiricilik/ iletişimsellik: Toplumsal inancın içeriği hakkında katılımcıları (ve genelde toplumu) bilgilendirir; toplumu yeniden canlandırılan kozmoloji, mitoslar, inanç sistemleri, atalar vb.ne yeniden bağlayarak toplumsal sürdürümü sağlar.

6. Meşrulaştırıcılık: Toplumdaki mevcut iktidar yapıları, hiyerarşiler ve/ veya statülerin meşruluğunu pekiştirir.

7. Dönüştürücülük: Ayinler, katılımcıların zihinlerinde gündelik varoluş düzlemini aşan nihai bir gerçeklik, aşkın bir varlık ya da kudrete açan bir dönüştürme işlevini gerçekleştirirler.

Bazıları iç içe geçen bu işlevler, ayin [ve/veya tören]lerin toplumsal konumların sınırlarını çizmede ne denli önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Ayinler (Durkheim'cı bir okumayla) toplumu ortak bir ahlâksallık anlayışı çerçevesinde bütünleştirmekte, toplumsal hiyerarşileri ve her bir kesimin bu hiyerarşi içerisindeki konumunu onaylamakta, dolayısıyla mevcut iktidar yapılarını meşrulaştırmakta, bireylerin güven duygusunu pekiştirerek, zihinlerinde "nihai" bir gerçekliğin kabulüne yol açan bir dönüşüm yaratarak, entegrasyonun psikolojik zeminini hazırlamaktadır.

Bowie'nin (2000) evrensel bir tarzda "ayin" olarak teşhis edilebilecek, tek bir faaliyet tipi olmadığı konusundaki uyarısını atlamadan ayinlerin, genelde toplumun mevcut hâlinin sürdürümünde işlevsel olduğunu öne sürmek mümkündür - hatta Max Gluckman'ın (1966), "*...toplumsal çelişkileri dışa vurarak çözümlenmelerinde katkıda bulunduğu*'nu vurguladığı, *dolayısıyla da nihai olarak toplumsal entegrasyon aracı olarak gördüğü "başkaldırı ayinleri*" de öyle.

Ancak ayinin işlevi bununla sınırlı değildir; insan öznelerı "dünyevi-olmayan/doğaüstü" kudret ve varlıklarla iletişime geçirerek onları insanlarca istenen sonuçlar konusunda (döl ya da ürün bereketi, sağlık, zafer, bela savma...) "ikna"ya yönelik bir edim olarak ayinin, yeryüzündeki ve insanlarla "dünyevi-olmayan/doğaüstü" güç/varlıklar arasındaki güç konfigürasyonları arasındaki hiyerarşiyi tezahür ettirip onaylamanın ötesinde bir işlevi de vardır: İnsan dünyasını (bu varlık ve güçlerin aracılığı sayesinde) daha "iyi" (verimli, sağlıklı, muzaffer vb.) kılacak yönde dönüştürmek. Bir başka deyişle, insan edimselliği ile doğaüstü'nün edimselliğinin kaynaştığı bir "sinerji" momentidir ayinler. Ayin, katılımcılarını dünyevi-olmayan/doğaüstü karşısında içkin bir güçle donatır; onlara kendi dünyalarını dönüştürecek etkinliği sağlar. Bir başka deyişle, onları bir yandan ("birlik ve beraberlik" ruhu içerisinde) "ahlâksal bir cemaati"in üyelerine dönüştürürken, bir yandan da (bireysel ve toplumsal) koşullarını dönüştürme yetisiyle donatır.

Pek çok yazar tarafından net hatlarla ayırt edilmese ve pek çok bakımdan ayinle benzerlik gösterse de, "tören" ise daha farklı bir şeydir.

Tören: Salt "Seküler Ayin" mi?

Özellikle siyaset sosyolojisi ve siyasal antropoloji alanında 1970'li yıllardan itibaren, benim bundan böyle "tören" genel başlığı altında irdelemeye girişeceğim görüngüyü tanımlamada "seküler ayin" (Moore & Myerhoof 1977), "seküler din" (Bellah 1970), "siyasal ayin" (Lukes 1975), "yöneticilerin ayinleri" (Lane 1981) vb. adlar kullanılmasına ve bu görüngünün dinsel ayinden farklılığı genellikle a priori olarak kabul edilmesine karşın, bu farklılığın mahiyeti genellikle pek az tartışmaya açılmıştır. Bu konu üzerine düşünen yazarlar –olasılıkla çoğunlukla sosyoloji kökenli olmaları, ilgi ve formasyonlarının antropoloji, özellikle de din antropolojisi

değil, (siyaset) sosyolojisi üzerine olması nedeniyle- (dinsel) ayin/ritüel ile (seküler) törenler arasında bir ayırıma gitmek gereği duymaksızın, "dinsel"i "seküler" için model kabul eden bir kestirmeciliği benimseyegelmişlerdir.

Bu tutumda, hiç kuşkusuz, siyaset sosyologlarının çağdaş politikanın hiç de (örneğin Weber'in öngörüleri doğrultusunda) "rasyonel" süreçlerden oluşmadığının "keşfinin" önemli bir payı vardır: Çağdaş politika sahnesinin aktörleri her zaman "hesap eden", "akılcı", "sınırlı kaynakları kazançlarını azamileştirecek şekilde kullanan" oyuncular değildi. Üstelik kitlesel gösterilerin, bayrakların, geçit törenlerinin, el işaretlerinin (zafer, yumruk, kurtbaşı...) giysilerin, renklerin, sloganların, marşların yoğun simgesel dünyasında politika, çoğunlukla rasyonelden çok duygusal tepkileri harekete geçirmeye yönelik bir edimler dizisi gibi gözüküyordu.

Bu keşfin, "modern yaşamda seküler, maddî, rasyonel bir kültür ve örgütlenişin egemen olduğu kanısı"nın, "*Weber'in büyüsü-bozulmuş, sihirsiz, rasyonalize bir dünya görüşü*"nün (Gusfield & Michalovicz 1984: 418) uzun süre hâkim olduğu sosyoloji çevrelerini, "ilkel"lerin "ayinler"ini, modern politikanın "irrasyonalitesi"nin üzerinden kavranılabileceği bir "model" olarak ele almaya yönelttiği anlaşılıyor. Siyaset sosyologunun modern siyasetin akli modellerle açıklanması mümkün gözükmeyen kuytuluklarını kavrayabilmede din antropolojisine müracaat edişi böyle olmuştur. Ve bu moment, tam da din antropologunun "ayin"i açıklamada (Durkheim-merkezli) işlevsel modellerden bezip (gerçekte ayinsel edimin toplum içerisindeki güç/iktidar konfigürasyonları konusunda fazla bir şey söylemeyen) "simgesel"/kültüralist açıklamalara yöneldiği bir momentte gerçekleşmiştir: Yanlış anda doğru temas!... [Ayinin bir dünya görüşü ve ethos ya da yaşam tarzının inandırıcılığına destek sağladığını öne süren Geertz, örneğin, böyle bir hattı izlemektedir. Ona göre dinsel ayin, dünya görüşü ve yaşam tarzını kozmik düzenle uyumlu olarak

sunmakla mâkullüğünü vurgular. Ne ki, mâkullük deneyimsel kanıt gerekmektedir; ritüelin sağladığı da budur. Yaratılan deneyimler, dünyanın, belirli bir dünya görüşünün va'zettiği tarzda olduğunu doğrulayan görüşe destek çıkmaktadır. Yani ritüel belirli bir dünya görüşünü "aktüel" kılar. Böyle bir dünyada yaşama (yaşam tarzı) eğilimi de bu yolla desteklenmektedir (Alexander 1997: 147-8). Bir başka deyişle Geertz, ayin aktörlerinin edimlerindense bir "kültürel performans" olarak ayinin kendisi üzerine yönelmektedir vurguyu. Aktörsüz, daha doğrusu aktörlerin kendi gösterilerinin "ağları"na asılı olduğu, simgesel yük nedeniyle kendi anlam çerçevelerinden bir türlü sıyrılamadığı bir "kültürel performans".

Oysa "modern" (sanayileşmiş/kapitalist ya da sosyalist) toplumlara odaklanan (siyaset) sosyoloji(si) ile "modern"(kapitalist)-olmayan toplumları merkezine yerleştiren antropoloji arasındaki bu temasın, daha verimli sonuçlara yol açması pekâlâ mümkündü; özellikle de "simgesel antropoloji" sosyolojik birikimi simge ve anlamın "*...şeyler değil, ilişkiler olduğu, bu nedenle de simgesel ve somut yapılar arasındaki ayrımın anlamsız olduğu*" (Dolgin et al. 1977) vargısına açarken, antropolojinin de sosyolojiden toplumların çıkarları açısından farklılaşmış kesimlerden oluştuğu ve bu nedenle de ideolojik bir *aura* ile bezeli iktidar mücadelelerine sahne olduğu içgörüsünü edinmesi yoluyla...

İşin gerçeği şudur ki, bu kaynaştırmayı, bir başka deyişle, siyaset sosyolojisinin "sınıflar mücadelesi" teması ile bu mücadelenin yüklenebileceği ve çoğunlukla din antropolojisinin konusu olagelmiş simgesel görünümleri bağdaştırma becerisini, pek az yazar gösterebilmiştir.[1] Siyaset sosyolojisi yazarları, bunun yerine, (din) antropoloji(si) dağarcığının en önemli kavramlarından biri olan ayini, modern toplumların siyasal törenlerindeki irrasyoneli sergileyecek bir eğreltileme olarak kullanmayı yeğlemişlerdir.

1 Bunlar arasında Kertzer (1988) ve Lane (1981) özel olarak anılmayı hak ederler.

Oysa, "ayin" ile "tören" arasına bir kavramsal ayrım koymak, her ikisini de ayrı analize yetili, farklı içerimleri olan, ancak karşılaştırılabilir görüngüler olarak ele almak, her iki disiplin için de daha zenginleştirici olacaktır kanısındayım.

Kuşkusuz, bu ayrımı irdelemiş yazarlar yok değildir; ve bunlar, şaşırtıcı olmayan bir tarzda, daha çok antropologlar arasından çıkmıştır. Max ve Mary Gluckman (1977:231) örneğin, "ayin/ ritüel" teriminin "aktörler açısından gizli kudretlere gönderimde bulunan eylemler"i kapsadığını, bu inançların bulunmadığı yerdeyse "tören" sözcüğünün kullanılmasının daha uygun olduğunu belirtmektedirler. Raymond Firth'ün ayrımı biraz daha farklı bir hat izler: "*Töreni, vurgunun bir durumu değiştirmeye yönelik işlemlerin etkinliğindense, bir toplumsal durumun simgesel kabulü ve gösterimi üzerinde olduğu bir ayin türü olarak görmekteyim. Diğer ritüel işlemler kendilerine özgü bir geçerliliğe sahip iken, törensel işlemlerin, karakterce formel olmakla birlikte, kendiliklerinden bu durumu sürdürme ya da onda bir değişime yol açmaya yetili olmadıklarına inanılır.*" (Firth 1967: 13). "Ayin antropologu" olarak tanımlayabileceğimiz V. Turner'ın yaklaşımı ise, Firth'ün vurgusunu sürdürür ve netleştirir niteliktedir. Turner, "*...yepyeni ve öngörülmedik imge, fikir, değer, ideal ve toplumsal düzenlemeleri var etme ve bunlar aracılığıyla varolan kültürel fikirleri ve toplumsal düzenlemelere meydan okuma, hatta onları ilga etme, böylelikle de kültürü tümüyle yeni bir yöne yöneltme yetisine*" dikkati çektiği (Alexander 1997: 149), yani etkin, dönüştürücü bir edim olarak değerlendirdiği ritüelin dinamikliği karşısında, kozmik düzenle uyum içerisinde olduklarını göstererek mevcut toplumsal değer ve kurumları, mevcut siyasal düzeni onayladığını söylediği "sivil ayinleri"n statikliğini koyar. Turner'a (1982) göre "*...tören, dönüştürücü değil, doğrulayıcı/onaylayıcıdır; bu (dönüştürücülük –b.n.) ayinin rolüdür, en azından temel rolü.*"

Benim "tören" kavrayışım, bu yazarların nüanslar sergileyen yaklaşımlarının kaynaştırılmasına, ama aynı zamanda her iki yaklaşımdaki noksanların aşılmasına dayanıyor.

Kanımca tören, Gluckman'ların işaret ettiği üzere aktörler açısından gizli (*okült*) kudretlere gönderimde bulunmadığı ölçüde, *seküler* bir görüngüdür. Ve Firth ve Turner'ın tanımıyla durum karşısındaki insan etkinsizliğine işaret ettiği ölçüde, (dünyevî/ seküler) *iktidar* kavramıyla bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Yani, geniş yorumuyla "dinsel" bir anlam ve içerik taşıyan ayin, insan(lar)ın, yine geniş bir yorumla "doğaüstü" ile ilişkilerini düzenlemeye (insanların doğaüstü varlık ya da kudretleri: ilahları, Tanrı'yı, cinleri, ata ruhlarını, ya da mana'yı etkilemeye, onları kendi yararları doğrultusunda harekete geçmeye çağırması) yönelirken (seküler bir görüngü olarak) "tören"in asli "locus"u, insanlar arasındaki (eşitsiz) ilişkiler ve de bu ilişkilerin (alttakilere) kabul ettirilmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Ayinlerin etkin (doğaüstü varlık ve/ veya kudretleri etkilemeye yönelik) özelliklerinden farklı olarak töreni "mevcut durumun kabulü" olarak tanımlayan Firth'ün (ve ardından Turner'ın) vurgusu, ancak bu bağlamda önem kazanmaktadır.

Eğer bu akıl yürütme tarzı doğruysa, tören, özellikle yöneten-yönetilen ikiliğinin görünür hâle geldiği, sınıflı olma özelliği edinmiş toplumlarda iktidar sahiplerini, (olasılıkla bilinçli[2] olarak imal edilmiş bir *pseudo*) "kutsallık"la donatarak, onların eline yönetilen sınıfların konumlarını sorgusuz kabullenmelerini sağlayacak (Althusser'ci anlamda) bir "ideolojik aygıt" verdiğini kabullenmemiz gerekecektir. Bu tipte

2 "Bilinçli" tanımı, hiç kuşku yok ki, özellikle törenlerin iktidar yapılarının biçimlenip sürdürümünde eşsiz bir rol üstlendiği kadîm Ön Asya *sınıflı* toplumlarında, "deneme-yanılma" yoluyla edinilen bir "iktidar bilgisi"ne işaret etmektedir. Daha önceki bir çalışmada, bu toplumlarda iktidarın biçimleniş süreçlerinin ve törenlerin bu süreçlerde üstlendikleri rolün üzerinde durmuştum. (Bkz. Özbudun 1997)

toplumlarda ayin/ tören(ler) öylesine merkezî bir rol oynamaktadırlar ki, örneğin Gurney (1972: 65) askerî seferin komutasını komutanlara bırakıp dinsel ayine başkanlık etmek üzere başkente dönen Hitit krallarından söz etmektedir. Belirgin iktidar yapılarının ortaya çıktığı tüm şeflik ve erken devletlerde yönetici (şef, hükümdar vb.) aynı zamanda topluluğun dinsel inanış ve tapımlarında merkezî bir rol üstlenmekte, dolayısıyla yeryüzündeki iktidarını, doğaüstü güç ve kudretlerle ilişkileri aracılığıyla pekiştirmektedir. Madagaskar Merinalarında, kralın bereketi sağlama ve sürdürme işlevini güvence altına alan ayinsel "kralî banyo"dan (Bloch 1992) Gana Ashanti'lerinin şeflik hiyerarşisini tekrarlayan *Apo* ritüeline (Turner 1990), Swazilerin krallarına hakaret dolu şarkılarla bağlılıklarını pekiştirdikleri Incwala ayinine (Gluckman 1966), Kadim Mısır'da ölen firavunların ya da Roma imparatorlarının tanrı katına çıkartılmasına (Price 2004) ... pek çok tarihsel/ etnolojik araştırmayla da desteklenen bir durumdur.

Fransız Usulü bir Tören İmalatı: "Yüce Varlık Festivali"

Dünyevî ve ilahî iktidarın kaynaklarını birbirinden ayırarak insanlar arası ilişkileri dünyevîleştiren sekülarizm, bilindiği üzere, tarihte oldukça yeni bir olgudur; ilk siyasal biçimlenişi 18. yüzyıl sonlarına, Fransız Devrimi'ne denk düşer.

Ancak sekülerleşmenin ve iktidar kavrayışının ilahî kaynaklarından ayrılmasının, devrim Fransası'nda bir dizi tartışmaya yol açtığını biliyoruz. İktidar, kaynağını Tanrı'dan değil de insanlardan, halktan alıyorsa, halk yönetilmeye, yöneticilerine boyun eğmeye nasıl ikna edilecekti? Bir başka deyişle, iktidarın meşruluğu nasıl sağlanacaktı?

İşte burada, Fransız Devrimi önderleri, "törenler"i devreye sokmayı önermişlerdir. Mirabeau antik Grek ve Roma törenlerini taklit eden görkemli Cumhuriyet törenlerini önerirken, Talleyrand laik cumhuriyet bayramlarını savunmakta, Rousseau sivil festivaller yaratmanın önemine işaret etmekte,

Lakanal, "*Devrim'in başlarında gerçekleştirilen büyük eylemlerin tiyatrolaştırılması*"nı önermektedir (Duvignaud 1973).

Jacques Hébert ile Pierre Gaspard Chaumette'in "ateist" bir kült olarak dizayn ettikleri "Akıl Kültü" (*la culte de la raison*)[3] bu arayışların varabileceği ikonoklastik, giderek "düzen-yıkıcı" boyutlar konusunda devrim önderlerine uyarıcı olacak, bir deist olan Robespierre'in bilinçli müdahalesiyle devrimin "sans-culotte" (çulsuzlar) elinde yönelmekte olduğu "din-karşıtı" boyut, müesses nizam olarak Katolisizm-karşıtlığı ve Kilise egemenliğine meydan okuma sınırlarına geri çekilerek terbiye edilecekti. 8 Haziran 1794'te Robespierre önderliğinde Paris'te düzenlenen "Yüce Varlık Festivali", "*... devlet ritlerini düzenleme ve rejimi kutsallaştırma, kilise ve monarşi ritlerinin yerine kutsal bir devrimci devlet ritleri sistemini geçirme girişimlerini*" (Kertzer 1988:157-8) yansıtmaktadır.

Robespierre'in bu festivalin yürütülüşüne ilişkin yönergesini, toplumdaki eşitsiz güç diziliminin, egemenler elinde "ilahi" bir görüntüye büründürülerek kutsanması konusunda çarpıcı bir "ilk örnek" oluşturduğu için burada özetlemekte yarar var.

Yüce Varlık Festivali (8 Haziran 1794)

Sabahleyin saat tam beşte, Paris'te genel bir çağrı seslendirilecektir. Bu çağrıda kadın-erkek her yurttaş, evlerini derhal ya bayraklarını yeniden asarak, ya da çiçek ve yeşillikle süslü çelenklerle donatarak, özgürlüğün o güzelim renkleriyle süslemeye

3 "Akıl tanrıçası" olarak nitelenen genç bir kadın figürü çevresinde örgütlenen Akıl kültü, 1792-94 yılları arasında (Devrimin I. ve III. yılları) gelştirildi. Devrimin "çulsuzlar" arasında yarattığı hareketlenme sonucu Paris'teki kiliselerden birkaçı "Akıl tapınağı"na dönüştürülürken, diğerleri kapatıldı, Katolik ayinler yasaklandı.
Akıl kültü, kiliselerin yağmalandığı, ikonların kırıldığı, dinsel ve kralî imgelerin kirletildiği, din şehitlerinin yerini devrim şehitlerinin aldığı karnaval tarzı ayinlerle uygulanmaktaydı. Akıl kültü "aşırılıkları"na, alternatif bir "Yüce Varlık Kültü"nü formüle eden Robespierre'in tetiklediği kovuşturmalar son verecekti. (http://en.wikipedia.org/wiki/Cult_of_Reason)

davet edilecektir. Bunun ardından, hareket işaretini beklemek üzere kendi seksiyonlarının toplanıcı alanlarına gideceklerdir. Kılıç, tabanca ya da mızraklarla donanmış ondört-onsekiz yaş arası erkek çocukların dışında hiçbir erkek, silah taşımayacaktır.

Her bir seksiyonda, bu çocuklar onikişerli sıralar halinde kare biçimli müfrezeler oluşturacak ve her bir müfrezenin ortasında, mutemetlerin taşıyacağı, her bir seksiyonun silahlı kuvvetlerinin sancak ve bayrakları olacaktır.

Her bir erkek yurttaş ve genç erkek çocuk, elinde bir çınar dalı taşıyacaktır. Her bir kadın yurttaş, analar ve kızları, özgürlük renklerine bürünecektir. Anneler ellerinde gül demetleri tutarken, genç kızlar çiçek dolu sepetler taşıyacaktır.

Her bir seksiyon, Toplantı Alanı'ndaki dağın tepesinde durmak üzere kendi içinden on yaşlı erkek, on anne, yaşları onbeş-yirmi arası on genç kız, yaşları onbeş-onsekiz arası on yeniyetme, ve sekiz yaşın altında on erkek çocuk seçecektir.

Her bir seksiyonun seçtiği on anne beyazlara bürünmüş olacak ve sağdan sola üç renkli kuşakları kuşanacaktır.

On kız da beyazlara bürünmüş ve anneler gibi kuşak kuşanmış olacaktır.

Kızların saçları çiçeklerle süslenmiş olacaktır.

On yeniyetme kılıç kuşanmış olacaktır...

Her bir yurttaşın elinde çınar dalları, çiçek buketleri, çelenkleri ve sepetleri olacak ve özgürlüğün renklerine bürünmüş olacaklardır.

Saat sabahın tam sekizinde, Pont Neuf'den açılan topçu ateşi Ulusal Bahçe'ye doğru yola çıkma zamanının geldiğine işaret edecektir.

Erkek ve kadın yurttaşlar iki sıra halinde kendi seksiyonlarından ayrılacak ve altışar kişilik gruplar halinde birbirini izleyecektir. Erkekler ve erkek çocuklar sağda, kadınlar, kızlar ve sekiz yaşından küçük çocuklar solda dizilecektir. (...)

Seksiyonlar, kadınlar sırasının, ulusal festivalin düzenini bozmayacak şekilde, erkeklerin sırasından daha uzun olmayacak şekilde dizilecektir. (...)

> Tüm seksiyonlar Ulusal Bahçe'ye ulaştığında, bir heyet Konvansiyon'a giderek her şeyin Yüce Varlık Festivali'ni kutlamaya hazır olduğunu bildirecektir. Ulusal Konvansiyon, Birlik Pavyonu'nun balkonundan bitişikteki anfitiyatroya geçecektir. Onlardan önce ise, çok sayıda müzisyen girişin her iki yanındaki basamaklarda yerlerini alacaktır.
>
> Kürsüden konuşan başkan, halka bu festivalin gerisindeki nedenleri anlatacak ve onları Doğa'nın Yaratıcısı'nı onurlandırmaya çağıracaktır.[4]

Bu erken "modern devlet töreni" denemesi, izleyen Termidor reaksiyonu tarafından ilga edilecek olsa da, bir dizi ilginç dersle doludur: "Yüce Varlık Festivali", öncelikle genç Fransız burjuvazisinin, devrim dalgasının Fransız toplumunda yarattığı altüstlüğü dengeleyip, "çulsuz" halk kitleleri arasındaki dalgalanmayı yatıştırarak topluma yeni bir düzen verme çabasıdır. Bu uğurda bir yurttaşlar hiyerarşisi oluşturarak (Başkan-Ulusal Konvansiyon-erkekler- genç erkekler- kadınlar/genç kızlar), yurttaşlar arasındaki nizam-intizamı tesis etmesi, silahlı ile silahsızı birbirinden ayırt etmesi, ideolojik hegemonyayı tesisi ("*Kürsüden konuşan başkan, halka bu festivalin gerisindeki nedenleri anlatacak ve onları Doğa'nın Yaratıcısı'nı onurlandırmaya çağıracaktır.*") ardılları için verimli bir model oluşturmaktadır. Daha da önemlisi, bu "model"in titizlikle (genellikle iktidar odaklarına denk düşen) "birileri" tarafından tasarlanmış/planlanmış/düzenlenmiş oluşudur. Tören böylelikle, toplumdaki iktidar sahiplerinin toplumsal düzene ilişkin tasarımlarını sahneleyen ve katılımcı ve izleyicilerini bu düzen konusunda "bilgilendiren", ama aynı zamanda "disipline eden" bir dramaya dönüşmektedir. Robespierre'in kurgusunda "Fransız ulus"u, ulusal renklere bürünmüş, genç, enerjik, uyumla devinen, disiplinli erkek ve kadın bedenlerinde tecessüm etmektedir.

4 22 Prairial, an II [10 Haziran 1794] tarihli *Gazette nationale*'den aktarma. "Religion: The cult of Supreme Being," http://chnm.gmu.edu/revolution/d/436/.

Fransız Devrimi'ni izleyen yüzyıl içerisinde Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'dan başlamak üzere kurulan bir dizi "seküler" ulus-devlet, böylelikle ulusal entegrasyonu, ve de ulus içerisindeki mevcut siyasal-iktisadî sınıfsal yapılanmaları desteklemek üzere hızla "ulusal tören"lerin imaline girişmiştir.

Bu "ulusal törenler"de artık ilahlara yer yoktur. İlahların yerini, içeriği iktidar sahipleri tarafından tanımlanan ulusal birlik "ruh"u almıştır. İktidar sahipleri/ yöneticiler bu "ruh"un biçimlendiricileri olduğu kadar temsilcileri ve tecessümleridir de.

Bu "ruh"un serimlendiği "ulusal törenler", aynı zamanda yöneticilerin topluma ilişkin tahayyül ve ideallerinin sergilendiği alanı oluşturmaktadır.

Erken "Cümhuriyet"in Bayramları...

Aynı durum hiç kuşku yok ki, gecikmeli bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti için de söz konusudur. İlan edildiği andan itibaren, eğitim düzeyi oldukça düşük, yoksul, kırsal ağırlıklı, muhafazakâr, etnik ve dinsel açıdan bir hayli heterojen ve savaş yorgunu bir "teb'a"dan bir "yurttaşlar topluluğu" yaratma yükümlülüğüyle karşı karşıya kalan genç Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadroları, "törenler"i, bu zorlu görevin üstesinden gelmeyi sağlayacak önemli araçlardan biri olarak değerlendirmişlerdir.

Aslına bakılırsa, yaşadığımız coğrafyada "(ulusal) törencilik"in geçmişi, Osmanlı'nın siyaseten modernleşme çabalarına, ama en çok da, bir ulus-devlet bilincinin neşv ü nema" bulduğu II. Meşrutiyet'e dayanmaktadır. 1908 ile birlikte, Osmanlı'nın cülus ayinleri, kılıç alayları, Cuma selamlıkları, şehzade sünnetleri vb. gibi sultanın kişiliği ve (siyasal) yaşam döngüsü etrafında dönen, ya da kandiller, Ramazan, Kurban bayramları vb. gibi dinsel takvime bağlı törenler sahnesi de değişime uğrayacaktır. Bolat'ın (2007: 26) deyişiyle,

"*Türkçülerin ve iktidarda bulunan İttihat Terakki Partisi'nin, milletin katılacağı, heyecan duyacağı, sürekli hale getirip sonraki nesillere aktarma yoluyla, millî duyguları hep canlı tutabileceği önemli çabalardan birisi de millî bayramlar olmuştur. Bundan sonra ise Osmanlı Devleti'ndeki var olan kutlama törenleri, millî kutlama şekline doğru bir gelişme sürecine girmiştir.*" Böylelikle örneğin, İzmit mebusu Ahmet Müfit Bey, 26 Ocak (13 Kanun-i sânî) 1909 günü, Meclis-i Mebusan'a Osmanlı Beyliği'nin "istikfâlini ilân ettiği" 27 Ocak (1299) gününün *İstiklal-i Osmani günü* olarak kutlanması konusunda bir önerge verecekti.

İzleyen gelişmeler, Hobsbawm'ın (1983) "geleneğin icadı" paradigmasına "yerel" bir örnek oluşturması açısından, kayda değerdir. Ahmet Müfit Bey'in (II. Meşrutiyet'in öncü kadrosu İttihat ve Terakki Cemiyeti ve dönemin Osmanlı entelektüel eliti içerisindeki fikri bölünmelere denk düşer tarzda) "Osmanlıcılık" kokan önerisi, Meclis-i Mebusan içerisinde hararetli tartışmalara yol açmış gözükmektedir. Örneğin Sinop mebusu Yusuf Kemal Bey, Ahmet Münif Bey'in önerisine, "*Bütün Osmanlı halkı arasında Osmanlılık esasının teyit edilmesi*" gerekçesiyle destek verirken, Hüseyin Cahit Bey (İstanbul) gibi Türkçü mebuslardan itirazlar yükselir: "*Millî bayram kutlamak için bir gün belirlenecekse, bunun II. Meşrutiyetin ilânı günü olan 10 Temmuz (23 Temmuz) olma*"sı gerekmektedir. Meclis'te tartışmalar kilitlenince konu, Layiha Encümeni'ne sevk edilecek ve Encümen kararı ile Osmanlı'nın kuruluş günü sayılan 27 Ocak değil de, II. Meşrutiyet'in ilân günü olan 10 (23) Temmuz "millî bayram" kabul edilecektir (1 Haziran 1909) (Bolat 2007: 26-28).

Ancak Osmanlı Devleti'nin kuruluşu, savaşlardan başını alamayan İmparatorluğun son yıllarında, olasılıkla dağılmakta olan teb'a içerisinde "birlik ve beraberlik" ruhunun tesisi için, gayrı resmî de olsa, kutlama gündemine alınacaktır. Bolat'ın (2007: 30) ifâdesiyle,

> On Temmuz Bayramı dışında, bütün milleti ilgilendiren başka bir millî bayramın varlığına ihtiyaç hissedildiğinden olacak ki, Osmanlı aydınları ve Darülfünun öğrencileri sadece Meşrutiyetin ilân edildiği günü değil, tarihin bir milletin hayatında önemini vurgulayıp, şanlı geçmişin yeni bir ilerleme isteği için harekete geçireceği düşüncesiyle, Osmanlı Devleti'nin kuruluş gününü de kutlama kararı almışlardır. 27 Aralık 1913 tarihinde Mekatib-i Taliye Talebe Cemiyeti üyelerinden bir grup Maarif Nazırı Şükrü Bey'e müracaat ederek *İstiklal-i Osmanî Yevm-i mübeccelesine* tesadüf eden 30 Aralık 1913 gününde okulların tatil edilmesini istemişlerdir. İlk kutlama Darülfünun öğrencileri ve Türk Ocaklı öğrencilerin geniş katılımı ile yapılmış, daha sonraki yıllarda devlet erkânı da kutlamalara katılmıştır.

Savaş koşullarında kutlanmaları ne denli arızî olursa olsun, Osmanlı'nın son yıllarında gündeme gelen diğer bayramlar da, 1916 yılı itibariyle kutlanmaya başlanan "Çocuk Bayramı", Gençlik ve Spor Bayramı'nın kökenini oluşturan ve Selim Sırrı (Tarcan)'nın girişimiyle tesis edilen ve çeşitli spor gösterileriyle kutlanan "İdman Bayramı" ve Osmanlı'nın son dönemlerinde yükselişe geçen "amele hareketleri"nin meyvesi, "Amele Bayramı"dır.

(Amele bayramı dışında) standart "millî bayram" merasimi, okul ve resmî dairelerin tatil edilmesi, resmî binaların bayraklarla donatılması, devlet ricâlinin kendi hiyerarşisi içerisinde kutlamaları kabul etmesi, nutukların iradı, kimi durumlarda geceleyin düzenlenen fener alayları olarak ortaya çıkmaktadır.

Cumhuriyet yönetiminin Osmanlı'nın son onyılından devraldığı "millî tören" malzemesi, aşağı-yukarı bu idi ve savaş koşulları hafifler hafiflemez, kurucu kadrolar, bu malzeme üzerinde çalışmaya koyuldu.

Bu "malzeme"nin ilki, İttihat ve Terakki'nin yönetime el koyduğu II. Meşrutiyet ilânına ilişkin 10 (23) Temmuz kutlamalarıdır. Öyle gözüküyor ki "Hürriyet Bayramı",

Cumhuriyet'in ilânından sonra uzunca bir süre, ya da "2739 sayılı Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun"un yayınlandığı 1935 yılına dek –tüm ikircimine karşın- kutlanmaya devam etmiştir. Mustafa Kemal'e karşı İzmir'de gerçekleştirilen suikast girişiminde (1926) kimi İttihatçıların da yer aldığının açığa çıkmasına karşın kesintiye uğramayan bu süregenlik, Babacan ve Üçüncü'ye (2010: 417) göre "*Cumhuriyet Türkiyesi'ni kuran önderlerin çoğunluğunun İttihat ve Terakki Partisi ve ideolojisi taraftarları olmalarından ileri gelmektedir.*"

Yine de Cumhuriyet döneminde "Hürriyet Bayramı"nın giderek kendisini izleyen "millî bayramlar"ın gölgesinde kaldığı görülüyor. İzleyen "millî bayramlar" süreç içerisinde en ince ayrıntılarına dek tasarlanmış gösterilere dönüşen törenlere vesile olurken, "Hürriyet Bayramı" kutlamalarının genellikle top atışları, kentlerin bayraklarla süslenmesi, resmî dairelerin tatil edilip bayraklarla donatılması, Himaye-i Etfal Cemiyeti tarafından çocuklara rozetler dağıtılması gibi faaliyetlerle geçiştirildiği zamanın basınından izlenebilmekte (Babacan ve Üçüncü 2010).

Yeni rejimin Cumhuriyet'in ilânından dahi önce te'sis ettiği ilk "millî bayram" ise, Meclis'te sonradan Anadolu-Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu adını alacak radikal laiklik yandaşı Birinci Grup ile daha tutucu İkinci Grup arasında örtük tartışmalar ve İkinci Grup mensuplarının "*zâhirde nümayişle bayram olmaz,*"[5] itirazları arasında 23 Nisan olmuştur. İşin ilginç yanı, bu "bayram"ın (olasıdır ki Osmanlı'nın son onyılında kutlanmaya başlanan "Çocuk Bayramı"nın etkisiyle ve Himaye-i Etfal/Çocuk Esirgeme Cemiyeti'nin girişimiyle) çocuklarla ilintilendirilmesi için 1929'u beklemek gereke-

5 Konya mebusu, Şer'iyye ve Evkaf Vekili Vehbi Efendi'nin itirazlarından. Meclis'in açılış tarihi olan 23 Nisan'ın "ulusal bayram" ilân edilmesi konusunda Meclis'in 23 Nisan 1337 (1921) tarihli oturumunda iki farklı eğilimden milletvekilleri arasında geçen tartışmalar için bkz. Özbudun (1997: 139-141) ve Bolat (2007: 39-43).

cektir. 1922-1929 yılları arasında esas olarak Mustafa Kemal önderliğinde millervekillerinin Meclis balkonundan askerleri, öğrencileri ve halkı selamlaması ile kutlanan bu "millî bayram"a çocuk balo ve gösterilerinin eklenmesi, o yıl gerçekleşir. (Bolat 2007: 42).

Saltanatın ilga edilip hilafetin Meclis uhdesine verildiği 2 Kasım gününün aynı zamanda Muhammed Peygamber'in doğum gününe rastlayan 1 Kasım ile birlikte ilân edilmesi öngörülen (ve fakat hiç uygulanmadığı anlaşılan) başarısız "Hâkimiyet Bayramı" girişimi sayılmazsa (Bolat 2007: 43-44), yeni rejimin ikinci "kalıcı" (ve en önemli) bayramı, Cumhuriyet Bayramı'dır.

Olasılıkla Meclis'teki muhalif II. grubun tasfiye edilmiş olmasının sağladığı hareket serbestisinin de katkısıyla, genç Cumhuriyet, ilân edildiği yıldan itibaren bayramları ve törenlerini sekülerleştirme vurguyu tedricen arttıracak tarzda biçimlendirmeye koyulmuş gözükür. Nitekim, 14.12.1924 (1340) tarihli bir kararname ile, diğer Avrupa ve Amerika devletlerindeki uygulamalara bakarak, 29 Ekim'in devlet törenleriyle kutlanacak tek resmî bayram olmasını öneren Dışişleri'nin önergesi hilâfına, ulusal egemenliğin tesis edildiği 23 Nisan'ın da, 29 Ekim ile birlikte özel törenlerle kutlanacak bir "millî bayram" olarak korunması, diğer günlerde ise devlet daireleri ve okulların tatil edilmesi ile yetinilmesi kararlaştırılacaktır:

> İlân-ı Cumhûriyete müsâdif [rastgelen] 29 Teşrîn-ievvel [Ekim] gününün Cumhûriyet ve Milletin yevm-i mahsûs-u resmîsi [özel resmî gün]olarak ilânı ve senede yalnız bir günü yevm-i mahsus kabul eden Avrupa ve Amerika düvel-i muhtelifesine [çeşitli büyük devlet] imtisâlen [uyarak] münhasıran o günde Devlet nâmına merasim-i fevkal'âde yapılarak gerek dînî ve gerekse millî bayramlara ait eyyâm-ı sâirenin [geçen günlerin] yalnız devâir [daireler] ve mekâtibi [okullar] ta'til suretiyle tes'îdi [kutlama] mutalaasıyle icâb eden kararın ittihâzı [kabulu] Hâriciye Vekâlet-i Celîlesinin Umûr-u Siyâsiye Müdüriyeti ifâdesiyle mevrûd [gelmiş] 9 Teşrîn-isâni [Kasım] 340 tarih ve

21778.209 numaralı tezkiresi ile teklif edilmesi üzerine mesele İcrâ Vekilleri Hey'etinin 14.12.340 tarihli ictimâında lede-t-tedkik [sırasında incelenerek] gerçi 29 Teşrîn-ievvel gününün ilân-ı Cumhûriyyete müsâdif bulunmak itibârile Hâkimiyet-i Milliye esâsının istihdâf eylediği [hedeflemek] en son gaye-i muvaffakiyet adiyle eyyâm-ı sâireye tercihan tebcil ve tes'îdi vârid [erişmek] ise de gerek bu günü ve gerekse Türk Milleti üzerinde bir kâbus mâhiyetinde olan saltanat-ı şahsiye beliyyesinin lâyık olduğu surette tarihin makbere-i nisyânına defnini ihzâr eyleyen [hazırlamak] ve bu itibarla Devletimiz tarih-i zafer ve muvaffakiyetinde daha mühim bir mevki' işgal ve bil-fiil Hâkimiyet-i Milliyyenin teessüsüne en sarih [belli] ve kat'i hatvenin atılmasıyle bir dönüm noktası teşkil eden 23 Nisan gününün merasim-i mahsûsa ile tes'id edilecek Millî Bayram addi ve kanûnen bayram telakkî edilen diğer dînî ve Millî a'yâdın dahi kemâkân [eskisi gibi] eyyâm-ı tatiliyyeden addi suretiyle tes'îdi hususunda bir kanûn tanzimi tensîb kılınmış ve keyfiyetin bu suretle vekâlet-i müşarün-ileyhâya iblağı karargîr olmuştur.14.12.340

Türkiye Reis-icumhûru Gazi (imzasız), 11 vekil imzalı.[6]

23 Nisan 1925 tarihli "Cumhuriyetin ilânına tesadüf eden 29 Ekim'in Millî Bayram Kabul Edilmesi Hakkında Kanun, Kararname ve Talimatname" ile resmileşen "Cumhuriyet Bayramı" ardından Meclis'ce kabul ve tescil edilen üçüncü "milli bayram" ise, 30 Ağustos bayramıdır.

İlk kez 1924'te Reisicumhur Mustafa Kemal'in katıldığı bir törenle Afyon'da kutlanan 30 Ağustos'un bayram sayılması hakkındaki yasa tasarısı Müdafaa-ı Milliye (Millî Savunma) Vekâleti tarafından hazırlanarak 7 Ocak 1926' da Bakanlar Kurulu'na getirilmiş, tasarı 1 Nisan 1926'da TBMM'de kabul edilmişti. "*795 Sayılı Zafer Bayramı Kanunu'nun birinci maddesinde 30 Ağustos gününün Cumhuriyet ordu ve donanmasının zafer günü olduğu, ikinci maddesinde kara, deniz ve hava kuvvetleri tarafından kutlanacağı ve bugün askeri dairelerin tatil*

6 14.12.1924 tarih, 030.18.01.02.012.62.13 sayılı kararname. Aktaran: Özdemir (2004) Appendix: 62.

olunacağı, üçüncü maddesinde yayımı tarihinden yürürlüğe gireceği, dördüncü maddesinde de icrasına Müdafaa-ı Milliye ve Bahriye Vekilleri'nin memur edildiği belirtiliyordu." (Akbulut 1995).

19 Mayıs'ın ise, bambaşka bir öyküye sahip olduğu ve "Mustafa Kemal'in Samsun'a ayak basarak milli mücadeleyi başlattığı günün yıldönümü" olarak kutlanmaya başlanması için bir hayli (tam olarak 1938 yılını) beklemek gerektiği, bu "millî bayram"ın 1935 tarihli "Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun"da zikredilmediği, ve son Osmanlı onyılının "İdman Bayramı"ndan hem isim[7], hem tarih hem de tema olarak değişikliğe uğraya uğraya günümüzdeki "Atatürk'ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramı"na dönüştüğü, ve bu dönüşümün 1930'lu yıllarda CHP'nin Nazi Almanyası'yla kurduğu "sıcak" ilişkilerin rolü artık biliniyor.[8]

Cumhuriyet'in II. Meşrutiyet'ten devraldığı, ama bir türlü "barışamadığı" bir başka "bayram" ise, 1 Mayıs Amele Bayramı'dır. Cumhuriyet'in ilk yıllarının "Amele Bayramı" öyküleri, "bildiğimiz gibi"dir:

> Yukarıda bahsedilen bayramların dışında millî bayram olmamakla beraber Osmanlı Devleti'nde II. Meşrutiyet döneminde İstanbul'da kutlanan Amele bayramlarının Cumhuriyet ilân edildikten sonra 1924, 1925, 1926 ve son olarak ta 1927 de kutlandığı bilinmektedir.
>
> 1924 yılında meclis gündeminde yer alan konulardan birisi de iş mevzuatını düzenleyecek olan "mesai kanunu"dur. Nitekim bir yıl önceki amele bayramında işçi temsilcileri mevzuatın bir an önce çıkarılması için TBMM'ye başvurmuşlardır. Ancak

7 Bu "bayram"a değgin isimler de 19 Mayıs'ın imalat süreci konusunda fikir vermektedir: "Atatürk Spor Günü", "Atatürk Spor Merasimi", "19 Mayıs Şenlikleri", "Atatürk Günü", "İdman Bayramı", "Atatürk Spor Bayramı", "Jimnastik Bayramı", "İdman Şenlikleri", "19 Mayıs Bayramı" vb. (Uzun 2010: 113).

8 Bu dönüşümün kısa bir öyküsü için bkz. Hür (2008). Ayrıca bkz. Uzun (2010)

ilk toplantı yılında rasarı kanunlaştırılmamıştır. Bunun üzerine Umumi Amele Birliği yöneticileri üzüntülerini göstermek için, 1924 Amele bayramında sokaklarda gösteri yürüyüşü yapmamaya karar vermişlerdir. Zaten 30 Nisan gecesi İstanbul'daki tüm karakollara gelen tamimde "..1 Mayıs münasebetiyle Amele Birliği namına yapılacak hiçbir nümayiş ve hareket-i merasimiye kat'iyyen müsaade edilmemesi.." şeklinde ihtar gelmiştir. Ancak İstanbul'da törenlerin yapılması engellenememiştir.

1925 yılında, Amele Bayramı kutlamalarını 12 Ağustos 1924 yılında kurulan Amele Teali Cemiyeti tertip etmiştir. Bu yıl yapılan törenlerin yanı sıra Amele Teali Cemiyeti 16 sayfalık "Mayıs 1 Nedir" adlı bir kitapçık çıkartmış ve bu kitapçıkta işçi haklarından bahsedilmiştir. Bu kitapçık yüzünden Amele Teali Cemiyeti yetkilileri tutuklanmıştır.

1926 yılında 1 Mayıs İstanbul'da sönük geçmiştir. Bayram dolayısıyla sabah Amele Teali Cemiyeti'nde işçiler toplanarak bayramlaşmışlardır. Fakat Tramvay Şirketine mensup 75 kadar işçi bayram gerekçesi ile işlerine gitmemişler ve ihtar alıp yarımşar yevmiyeleri de kesilmiştir.

Elli yıl süreyle kutlanmayacak olan Amele Bayramlarının sonuncusu 1927 yılında kutlanmıştır. Amele Teali Cemiyeti, beş gün önceden " Umum vesait-i nakliyenin tatilini mucip olmamak şartıyla" izin almıştır. 1 Mayısta, Amele Teali Cemiyeti'nin merkezinde işçilerin bayramlaşmasından sonra eğlenilmiştir. Fakat yine de işlerine gitmeyen bazı işçiler çeşitli cezalara çarptırılmışlardır. 27 Mayıs 1935 yılında kabul edilen "Ulusal Bayram ve Genel Tatiller hakkında kanun lahiyasında" 1 Mayıs günü bahar bayramı olarak resmi tatil günü ilân edilmiştir. (Bolat 2007: 47-49).

Sonuç olarak, genç "Cümhuriyet", millî bayramlarını ve bunlara ilişkin törenlerini, "Avrupa ve Amerika düvel-i muhtelifesine imtisâlen", deneme-yanılma yoluyla, el yordamıyla biçimlendirmiştir. 27 Mayıs 1935 tarih ve 2739 sayılı "Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun" ise, (19 Mayıs "Gençlik ve Spor Bayramı" ve çok sonraları, "Hürri-

yet ve Anayasa Bayramı" olarak kutlanmaya başlanılacak kısa ömürlü 27 Mayıs dışında) rejimin köklü bir "restorasyonu"nu gerçekleştiren 12 Eylül darbesine dek, bu bayram ve "tatil günleri"ni nihaî olarak bir düzene sokmuştur, denilebilir. 17 Mart 1981 tarih, 2429 sayılı "Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun"la ilga edilene dek geçerli olan 2739 sayılı yasa, Cumhuriyet rejiminin niteliği konusunda kurucu kadronun fikirlerine değgin ilginç ipuçları sunmaktadır bize... Önce kanun metnine kısaca bir göz atalım:

Kanun No. 2739
Kabul: 27.5.1935
Yayım: 1.6.1935
Birinci madde:
Ulusal Bayram yalnız Cumhuriyet'in ilân edildiği 29 Ekim günüdür. Türkiye'nin içinde ve dışında devlet adına yalnız o gün tören yapılır. Bayram, 28 Ekim öğleden sonra başlamak üzere 29 ve 30 günleri devam eder.
ikinci madde:
Genel tatil günleri şunlardır:
A) Zafer Bayramı: İstiklal Savaşı'nda son zaferin kazanıldığı 30 Ağustos günü
B) Ulusal Egemenlik Bayramı: 23 Nisan öğleden sonra ve 23 Nisan günü.
C) Bahar Bayramı; Mayısın birinci günü.
D) Şeker Bayramı: üç gün.
E) Kurban Bayramı; dört gün.
F) Yılbaşı günü; her yıl Aralık ayının 31'inci günü öğleden sonra ve Ocak ayının birinci günü.

Sonradan eklenenler:
G) Gençlik ve Spor Bayramı; Mayıs'ın 19'uncu günü.
H) Hürriyet ve Anayasa Bayramı; 26 Mayıs öğleden sonra başlar ve 27 Mayıs günü devam eder. (Daha sonra kaldırıldı).
Bu maddede yazılı tatil günlerinde ve birinci maddede yazılı Ulusal Bayramın 28 ve 30 Ekim günlerinde hususî yerlerin kapanması mecburi değildir.

> Üçüncü madde:
> Hafta tatili pazar günüdür. Bu tatil 35 saatten eksik olmamak üzere cumartesi günü saat 13'te başlar. Halkın yemesi, içmesi, giyinmesi gibi zaruri ihtiyaçlarıyla alakalı alışveriş dükkân ve mağazaları hakkında cumartesi günü hafta tatili kanunu hükümleri tatbik edilmez.
> Ek madde:
> Kanunda tayin edilen genel tatil günlerinin sonu cuma gününe tesad ettiği takdirde müteakip cumartesi bütün gün tatil yapılır.[9]

Öncelikle, görüldüğü üzere yasa, "Hürriyet Bayramı" adı altında kutlanmasına Cumhuriyet'in ilk yıllarında da devam edilen 10 (24) Temmuz'u ve Saltanat'ın kaldırıldığı 2 Kasım "Hâkimiyet Bayramı"nı bayram ya da tatil günü olmaktan çıkartarak unutuluşa terk ediyordu.

İkinci olarak, devlet törenleri "Cumhuriyet Bayramı"na münhasır kılınarak, Türkiye Cumhuriyeti devleti, "Bağımsızlık" ya da "Cumhuriyetin ilânı"nı tek "ulusal gün" olarak kutlayan Batılı "ulus-devlet"lerin standardına yaklaştırılmaktaydı.[10]

Üçüncüsü, "iyd-ül fıtır"ın, nisbeten daha seküler çağrışımlarla yüklü "Şeker bayramı" olarak tescil edilmesi ve ulusal ile dinsel bayramlar arasında bir ayırım gözetilmemekteydi. ("Şeker Bayramı"nın resmen "Ramazan Bayramı" olarak tescili, 12 Eylül darbesi sonrasında yapılan düzenlemelerle -2429 sayılı yasa- gerçekleşecektir.

9 Kaynak: http://www.e-tarih.org/sayfa.php?sayfa=1987440.2327699.6736716.0.0.php.

10 Ne ki, genellikle tek bir "ulusal gün"e sahip olup diğer tatil günleri genellikle dinsel bayramlar, yerel günler ya da 8 Mart, 1 Mayıs gibi sosyalist gelenekli bayramlar olan pek çok ulus devlet arasında dört "resmi bayram"lı Türkiye, istisnai bir vaka oluşturur. Karş.: "List of holidays by country", Wikipedia, http://en.wikipedia.org/ wiki/List_of_holidays_by_country.

Dördüncü olarak, "1 Mayıs Amele Bayramı", 1981 tarihli yasayla hepten kaldırılana dek, "Bahar Bayramı" adıyla yeniden vaftiz edilerek sakıncasızlaştırılmaktaydı.

Beşincisi, 1925'te kabul edilen miladî takvimin mantıksal sonucu olarak, bir "İslam ülkesi"nde ilk kez bir "yılbaşı tatili" tesis edilmekteydi.

Ve nihayet, rejimin niteliği konusunda en önemli ipucunu, haftasonu tatilinin Cuma'dan Pazar'a aktarıldığını belirten kalem oluşturuyordu.

Şu halde, 2739 sayılı yasayla tesis olunan "bayram takvimi", Batı tipi, laik/seküler, emek-karşıtı, bürokratik-militer bir ulus-devlet yapılanışına işaret etmekteydi. Bu laik, bürokratik-militer yapılanışı, erken cumhuriyet törenlerinden izlemek mümkündür...

...Ve Törenleri

19 Mayıs'ın "Gençlik ve Spor Bayramı" olarak tesis edilmesiyle birlikte, Cumhuriyet'in dört resmî bayramı ve hedef kitleleri, Cumhuriyet'in "bedeni"ni hangi toplumsal kesimlerin oluşturduğu konusunda bir fikir vermektedir. 23 Nisan Ulusal Egemenlik Bayramı'nın gövdesini "yarının büyükleri" çocuklar, ama dikkat, sokak çocukları, çalıştırılan çocuklar, çıraklar vb. değil, "ilköğretim öğrencileri" oluşturmaktadır; bir başka deyişle geleceğin "Cumhuriyet yurttaşları"nı oluşturmak üzere eğitilen çocuklar.

Gençliğe "armağan" edilen 19 Mayıs törenlerinin ana gövdesini ise, ortaöğretim gençliği, bir başka deyişle, (Cumhuriyet'in ilk yıllarında ve uzunca bir süre yükseköğretimin çok sınırlı bir kesime hitap ettiği göz önünde bulundurulduğunda çoğunluğu lise mezunu olan) geleceğin "asker ve sivil memurları", kadroları oluşturmaktadır. Ancak 19 Mayıs törenleri, esas olarak bu gençlerin "bedenleri" üzerine yerleşmektedir. 19 Mayıs'ın ayırt edici motifi, (örneğin 29 Ekim ya

da 30 Ağustos'ta olduğu üzere) "geçit" değil, "jimnastik"tir. 19 Mayıs'larda çeşitli sportif gösteriler sergileyen, jimnastik hareketleri yapan gençler, "sağlıklı, zinde, genç" olarak tahayyül edilen ulus için bir prototip kabul edilmektedir. Yüzyıllardır uyumakta olan sinik, tutucu, içe kapalı, eril teb'a'nın üzerinde genç, dinamik, sağlıklı, dışa dönük, idealist, yüksek ahlâk ve karakterli, milliyetçi, kadın erkek eşitliğine dayalı, homojen ve monolitik, "imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış" "modern" bir ulus'a dönüştürüleceği bir model.

Örneğin, CHP Genel Sekreterliği'nin 1937 yılı 19 Mayıs kutlamaları için yayınladığı genelgede "*... 19 Mayıs, Türk milletinin yeniden harekete geçmesi ve fizik ve moral kalkınmasının ilk hamlesidir... 19 Mayıs SPOR VE GENÇLİK bayramı adını vereceğimiz bu bayram, ayrıca bütün millete güzel insan, hareketli insan, canlı insan, uyanık insan, dürüst insan, mert insan idealini aşılamak, hava, ışık, su, dağ sevgisini sindirmek, temizlik, sağlamlık, güzellik aşkını yerleştirmek ve artırmak için bir vesile sayılacaktır.*"[11]

30 Ağustos "Zafer Bayramı"nın ana gövdesini oluşturan ise, bilindiği üzere, askerlerdir. Bu tarihi bir ulusal bayram olarak tesis eden 795 Sayılı Zafer Bayramı Kanunu'nun birinci maddesinde, "*30 Ağustos gününün Cumhuriyet ordu ve donanmasının zafer günü olduğu, ikinci maddesinde kara, deniz ve hava kuvvetleri tarafından kutlanacağı ve bugün askerî dairelerin tatil olunacağı*", dördüncü maddesinde ise, "*icrasına Müdafaa-ı Milliye ve Bahriye Vekillerinin memur edildiği*" belirtiliyordu (Akbulut 1995). 30 Ağustos, bundan böyle, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin güç ve donanımın dosta-düşmana sergilendiği (ve TSK'nın rejim içerisinde yeniden ağırlık kazandığı 1960'lı yıllardan itibaren) terfiler münasebetiyle komuta kademelerinin siyasal yaşam konusundaki fikir ve görüşlerini serdettiği bir gün olagelmiştir.

11 Akt. Uzun (2010: 117-118).

Ancak, erken cumhuriyetin millî bayramları arasında en titizce düzenlenmiş ve gösterişli törenlere konu olanı, hiç kuşku yok ki, Cumhuriyet'in ilânı yıldönümüdür. Bolat'ın (2007: 57-58) çeşitli kaynaklardan aktardığına göre top atışları, Meclis önünde toplanan Ankaralıların sevinç gösterileri ile "*...mahalle aralarında tabancalarını boşaltmaları*"yla, "*... sırtı en ağır kürkle örtülü şık bayan ve silindir şapkalı şehirli ile ayağı çarıklı, sarı keten gömlekli köylü ve ipini koltuğuna almış hamal yan yana omuz omuza*", davul zurnayla, fener alaylarıyla kutlanan ilk kendiliğinden gösteriler, 1924'den itibaren (yeni Cumhuriyet'in, hepsi bir yana, dışarıda "Musul sorunu" gibi yakıcı bir meseleyle, içerideyse Nasturî isyanı gibi ayaklanmalarla uğraşıyor olmasına karşın) bir Meclis kararnamesiyle merkezî iktidarın denetimine geçecek, 1925'te ise, titizce hazırlanmış yönetmeliklerle denetim altına alınacaktı.[12]

12 21.04.1925 tarih, 1805 sayılı Bakanlar Kurulu kararnamesi, şöyle demektedir: "İcra Vekilleri Heyeti'nin 21 Nisan 1341 tarihli içtimaında millî bayramda vesâir bayramlarda îfa olunacak merâsim hakkında tanzim edilmiş olan âtideki [gelecek, aşağıdaki] tâlimatnâmenin mevki-i mer'iyete vazı tensîb [uygun bulma] edilmiştir.

Madde 1: 29 Teşrîn-i Evvel millî bayram günü Merkez-i Cumhuriyette resmî merasim ifa olunur. Ale'l-umum Türkiye dâhilinde rüesâ-yı [reisler] hükümet ve Turkiye haricinde elçiler, maslahatgüzarlarla [elçi vekili] şehbenderler [konsolos] ve şehbenderler vekilleri tarafından devlet namına resm-i kabul ifa ederler.

İşbu merasime ve resm-i kabule bi'l-cümle mâkâmat-ı mülkiye [mülkiye makamları] ve askeriye ve müessesât [daireler] iştirak eder ve ecnebi devletleri mümessilleri beynelminel [uluslar arası] kavâid [kurallar] mûcibince iştirake davet olunurlar.

Merasimin ve resm-i kabullerin tarz-ı icrası programı vaktiyle ilân olunur. Memâlik-i ecnebiyede [yabancı ülkelerde] icra edilecek merasime müteallik Program Hariciye Vekâleti tarafından tesbit ve tebliğ edilir. Milli bayram günü umumi tatil günüdür.

Madde 2: Sâir [diğer] bi'l-cümle bayramlarda devâir-i devlet tatil olunur. Resmî merasim ve resm-i kabuller ifa olunmaz. Ale'l-umum ziyaret ve tebrikler hususi, heyette cereyan eder.

Madde 3: İşbu talimatnâmenin tatbikine İcra Vekilleri Heyeti memurdur.

Reis-i Cumhur Gazi Mustafa Kemal ve 12 vekil imzalı."[Akt. Özdemir (2004), Appendix 63].

"Cumhuriyet Bayramı" "cumhur"un kendiliğinden coşkusuna bırakılamayacak kertede ciddi bir işti!

Böylelikle, henüz "millî bayram" ilân edilmeden Cumhuriyet'in ilânının birinci yıldönümü, hem Ankara hem de Ankara dışında, devlet eliyle düzenlenmiş törenlerle kutlanmıştır. İlk "Cumhuriyet Bayramı", devletin dış ülkelerde "tanınma"sını ve başta "Cumhurreisi" olmak üzere devlet hiyerarşisini[13] teyit eden bir törenle çerçevelendirilmiştir:

> 28 Ekim tarihli Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi'nde, Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Paşa'nın 29 Ekim günü öğleden sonra saat iki ile üç arasında Meclisteki makamında heyet ve zevatın kutlamalarını kabul edeceğini, saat üçte Meclis binası önünde yapılacak resmigeçitten sonra da üç buçukta yabancı sefirleri kabul edeceği duyurulmuştur. 29 Ekim günkü yazıda da, yine aynı ifâdeler ile Cumhurbaşkanı'nın programı tekrar edilmiş, fakat bu sefer tebrik sırası bir liste halinde verilmiştir. Ayrıca Ankara'da gece fener alayı ile şenliklerin yapılacağı da yazılmıştır. (Bolat 2007: 61)

13 Bu hiyerarşinin "Cumhurbaşkanı-yasama-yürütme-silahlı kuvvetler-yargı-idari amirler-yerel yöneticiler" olarak tesis edildiği anlaşılıyor. Bolat (2007: 77-78, dn. 364), Cumhurreisini kutlama protokolünü 1927 tarihli Cumhuriyet törenlerini anlatan Hâkimiyet-i Milliye gazetesinden şöyle aktarmakta:

"*A- Bir kol halinde Büyük Millet Meclisi: 1- Büyük Millet Meclisi Başkanı, 2- Başbakan, 3- Bakanlar Kurulu üyeleri, 4- Başbakanlığa bağlı Büyük Millet Meclisi üyeleri, 5- İcra Vekilleri heyeti, 6- Büyük Millet Meclisi Azaları.*

B- Bir kol halinde Cumhuriyet Ordusu: 1- Genelkurmay Başkanlığı, 2- Kara ve Deniz Ordu Komutanları ve zabitler, 3- Jandarma Heyetleri.

C- Mahkeme Heyetleri: 1- Temyiz Heyeti, 2- Danıştay heyeti, 3- Divan-ı Muhasebat reisi ve üyeleri.

D- Bakanlıklar

E- Vali ve Vilayet Erkânı

F- Belediye Başkanı ve Belediye üyeleri."

1920'lerde Meclis üyelerinin komutanlardan önce geldiğini görmek, ilginçtir; çünkü 1980'li yıllarda bu teamül, "Generaller ve amiraller içinde orgeneral/oramiral varsa (görev, izni v.b.maksatla geçici olarak o bölgede bulunma hali dâhil) T.B.M.M. üyelerinden önce yer alırlar" şeklinde değişecektir (14.8.1981 tarih, 8/3456 sayılı "Ulusal ve Resmî Bayramlarda Yapılacak Törenler Yönetmeliği").

Kentlerde top atışlarıyla başlatılan Cumhuriyet kutlamalarının ilk "geçidi"nin gövdesi, protokolde yerini alan devlet erkânını selamlayan "resmi nüfus"tan oluşmaktadır: asker, polis, öğrenciler, izciler, belediye memurları... Onları dernekler ve halkın izlemektedir. O gün kentlerin sokakları, binalar, dükkânlar, resmî daireler, ulaşım araçları bayraklarla donatılacak, geceleyin minareler aydınlatılacak, fener alayları düzenlenecektir. Bu prosedüre, ricalin 1925 yılından itibaren "frak ve askerî smokinle" katıldığı, içkili "Cumhuriyet baloları" eklenir[14]...

Böylelikle Cumhuriyet bayramı standart kutlama programı, daha ilk yıldan biçimlenmiş gibidir. İşin ilginç yanı, kutlamaların "dinsel" bir ton almaması konusundaki özel vurgudur. Amasya'da müftünün 1926 yılı Cumhuriyet kutlamalarına dinsel kıyafetlerle katılıp halkı dua ettirdiği yolundaki "ihbar" telgrafı, İçişleri Bakanlığı'nın alarma geçerek duruma el koymasına yol açacaktır. Örneğin:

T.C. Dâhiliye Vekaleti Emniyet Umum Müdiriyeti [antet]

Başvekâlet-i Celileye,

14 "Cumhuriyet Baloları"nın, Mustafa Kemal tarafından, yönetici elitl "Batılı görgüyle terbiye etme" amacıyla kullanılan bir araç olduğu anlaşılmaktadır: "1925'te Ankara'da Fresko Gazinosu'nda yapılan baloya Mustafa Kemal Paşa, Afet Hanım ve manevi kızları ile beraber katılmıştır. Fakat baloda, Türk hanımlarının sayısının azlığı ve İsmet Paşa'nın Rus Elçisi'nin eşi ile yaptığı dansta *"ne yapalım, politika ediyoruz"* sözleri ilk yıllarda bu eğlence anlayışına yabancılığı göstermektedir, denebilir.
Bir yıl sonra ise 29 Ekim 1926'da Ankara'da Türk Ocağı'nda düzenlenen balonun hem Ankara, hem de Cumhuriyete yakışır şekilde olduğu belirtilirken Anadolu'nun çeşitli yerlerinden -İstanbul ve Konya örneğine rastlanılmıştır- gelen kibar ailelerle balonun düzenlendiği belirtilmiştir. Buradan da anlaşılacağı gibi, Cumhuriyet Baloları halka açık değildir. Balolara vekiller, kumandanlar, sefirler vesaire ağır davetliler eşleri ile birlikte katılmaktadır. Ayrıca bu balolarda Batı müziği eşliğinde eğlenilmesi ve Mustafa Kemal Paşa'nın herkesin dans etmesini istemesi, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki yoğun batılılaşma çabalarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir." (Bolat 2007: 93)

> Müminzade Mustafa imzasıyla Köprü merkezinden makam-i Samilerine[yüce] keşide [çekilmiş] olunub havale ve tevdi buyrulan telegrafname üzerine Amasya vilayetçe icra ettirilen tahkikata[soruşturma] göre Cumhuriyet Bayramı'nda Müftü Efendi'nin bütün memurin ve eşraf huzuriyle yapılan merasime baş açık olarak iştirak eylediği ve o esnada bir duada bulunulmadığı gibi esasen tertib edilen proğramda duaya lüzum görülmemiş ve müftü efendi bu yolda bir teklifde bulunmamış olduğu ve ihbar-ı vakinin (...?) veya müretteblerin [sıralanmış, düzenlenmiş] kendi tarz [biçim, kılık] telakkilerinden [kabul etme, fikir sahibi olma] ibaret ve itiraza mesned [dayanak] olduğu anlaşılmış ve sâlifü'l-arz [geçmişte arz edilmiş] telgrafnâme leffen iade ve takdim kılınmıştır efendim. 2 Kanun-i sânî 1926
>
> (imza) Dâhiliye Vekili[15]

Parlamento içi ve dışı muhalefet girişimleri tasfiye edilip Devlet/CHP özdeşleşmesi ilerledikçe, törenlerin yürütülmesi de parti teşkilatının tekeline girmekte, gerek merkez, gerekse sair illerde CHP örgütleri (gerektiğinde Halkevleri ve Çocuk Esirgeme gibi dernekler aracılığıyla) Cumhuriyet (ve diğer) bayramlarının düzenlenişine, yayınlanan talimatnamelerle, en ince ayrıntılara dek müdahale etmektedir.

Sonuç Olarak: Törenlerin Anlattığı

İktidar (hatta "Devlet") partisi CHP'nin Cumhuriyet Bayramı törenlerine (ve diğer resmî törenlere) nizam verme çabasının gerisinde, törenlerin ideal-toplumun aynası olduğuna dair önkabulün yattığını öne sürebiliriz. Yukarıda değinilen kimi özellikleri toparlayacak olursak, kuruluş ve konsolidasyon yıllarındaki Cumhuriyet törenleri:

- Resmî ve "sivil" toplumu birbirinden ayırt etmekte[16], "resmî toplum"un hiyerarşisini (kutlama protokolü dâhilinde) sabitle-

15 Akt.: Özdemir (2004), Appendix 66.

16 "Sivil" toplum, yani (büyük çoğunluğu itibariyle örgütsüz olan) halk, esas olarak *seyircidir ve dönemin* basınında sıkça, "halkın seyredeceği alanın kısıtlı tutulduğu ve polisin halkla zaman zaman gergin anlar yaşadığı" (akt. Bolat 2007: 68) yollu haberler yer almaktadır.

mekte, hal-i hazırdaki ve geleceğin kadrolarının (askerler, polis, memurlar, askerî ve resmî okul öğrencileri, izciler...) başta "Cümhurreisi" olmak üzere yönetici elite bağlılığını teyit etmektedir.

- Gerek törenlerin görselliği, gerekse irad edilen söylevler, okuryazarlığı düşük ve büyük bölümü kırsal olan bir halkı, yeni (ulusal) aidiyeti, yeni rejimin içeriği ve uyması gereken davranış kuralları konusunda bilgilendirici ve biçimlendiricidir.[17] Bu nedenledir ki, CHP'nin kutlama "talimat"larında, "*Bayramın, Cumhuriyetin feyizlerini bütün halk tabakasına anlatacak mahiyette sesli, hareketli, manalı olması*"nın esas olduğu vurgulanmakta, "*Bayram şenliklerinde bu cihetlerle beraber halkın iştirak ve alâkalanmasının temini*"[18] konusunda gereken önlemlerin alınması talep edilmektedir.

- Tören "görseli" yeni ulus tasarımının diziliminin Cumhuriyet mimarisi (kent meydanları, spor alanları vb.) üzerine projeksiyonudur. Özellikle dönemin Almanya ve İtalyası'nda düzenlenen gösterişli geçitlerden etkilendiği anlaşılan[19] geçitlerde as-

17 Özellikle taşra illerinde bu söylevlerin görsel imge ve simgelerle yüklü bir "hamaset"e dönüşmesi, yerel elitlerin halka yeni bir "zihin haritası" sunma çabaları olarak da yorumlanabilir. 1932 yılında Kayseri'de düzenlenen Cumhuriyet töreninde bir öğretmenin nutku, bu bakımdan çarpıcıdır: "*Bugün özlü ve sevimli Cumhuriyetimizin kurulduğu gündür. Hepiniz biliyorsunuz ki onsekiz yıl önce girdiğimiz dünya savaşından bozuk, yıpranmış, küflü bir idare makinasının beceriksizliğinden yenilmiş olarak dönmüştük, yıllarca yurda kara dumanlar ile siyah perde çeken, kızıl alev saçan bu makine bu elleri yakmış, temiz suyun gür kanını emmiş, kollarını bağlayarak düşman pençesine vermişti.....O sırada bir baş ve el doğudan göründü, sana yol gösterdi ve buyurdu ki bu perdeyi yırtacaksın, düşmanları ülkenden kovacaksın. İşte o ses ki seni kurtaran Ulu Türk'ün narası işte: O el ki sana yol açan Büyük Gazi'nin çelik pençesidir...Türk tarihine altın kalemle yazdırdığın zaferin destanı her Türk'e dilektir.*" (akt. Şanal 2004: 122)

18 *1934 Cumhuriyet Yıl Dönümü Kutlama Talimatı*.1934. akt.: Özdemir (2004), Appendix 72.

19 "Atatürk devrinde, Avrupa Devletlerinden bilhassa İtalya ve Almanya'da çok gösterişli sivil ve askeri geçit resimleri pek mübalağalı bir surette rağbette idi." (Afet İnan, 1968: 89) Bu etkilenim, dönemin entelektüellerinde de belirgindi. Bolat'ın (2007: 201) aktardığına göre, "Yazar (Abidin Daver) bir yazısında da, karşılaştırmayı sadece Osmanlı ile yapmayıp, Almanya'da

kerler, öğrenciler, sivil toplum örgütleri ve esnaf örgütleri, "imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış kitle" görüntüsünü vermek üzere, birbiri ardı sıra protokol tribününü selamlayarak geçiş yapmaktadır. "Onuncu Cumhuriyet Bayramı Kutlulama Yüksek Komisyonu Reisliği" kutlamaların çerçevesini böylece çizer: "... *Cumhuriyet Halk Fırkası'nın halkçılık prensibi ile istihdaf ettiği gaye sınıf mücadeleleri yerine içtimâi intizam ve tesanüdü temin etmek ve birbirini naksetmiyecek surette menfaatlerde ahenk tesis eylemektir. Kanunlar önünde mutlak bir müsavat kabul eden ve hiçbir ferde, hiçbir aileye, hiçbir sınıfa, hiçbir cemaate imtiyaz tanımayan fertleri halktan ve halkçı olarak kabul eder.*" (akt. Özdemir 2004, App. 67).

- Törenler, devletin ve toplumunun "Batılı" vasfının vurgulanmasının *locus*'unu oluşturmaktadır. Sivil memurların "fraksiyah yelek, düğmeli veya bağlı rugan ayakkabı, silindir şapka, beyaz eldiven ve siyah palto" (Bolat 2007: 77) ile katıldığı Meclis kutlamalarından, halkın giyim-kuşamına "çeki-düzen" veren yönergelere[20], tören alanlarında dolaştırılan "zafer perileri"ne[21],

---

kutlanan 1 Mayıs Milli bayramıyla da yapmıştır. Nitekim daha önce de bahsedildiği gibi Almanya'da Hitler'in iktidara gelmesi ile milli günlerin kutlanması ve anma törenleri çok daha önemli bir boyuta gelmiştir. Bu yazıda 1935'te Cumhuriyet Bayramı kutlamalarının yapıldığı günlerde İstanbul'da havanın soğuk ve yağışlı olduğu belirtilerek, 1 Mayısta Almanya'nın da soğuk ve hatta kar yağışlı olduğunu hatırlatılmıştır. Bu havaya rağmen *Nasyonal Sosyalistlerin* çıplak bacaklı kız ve erkek çocuklarla milli duygularını en üst düzeyde yaşadıklarını, soğuğa aldırmadan *Almanya, Almanya, her şeyden üstün, dünyada her şeyden üstün*' diye tezahürat yapmalarına gıpta ettiğini belirtmiştir. Yazar, bu yıl Cumhuriyet Bayramı kutlamalarında soğuğa rağmen aynı duygu yoğunluğunun İstanbul'da da yaşandığını görmekten dolayı çok mutlu olduğunu belirtmiştir."

20 "*7. Madde: Herkes bayram günü en yeni ve en temiz elbiselerini giyer. Fırka mensupları yakalarına mevcudu varsa onuncu yıl için yaptılıp gönderilmiş olan küçük fırka bayraklarını takarlar. Mekteplerin resmi dairelerin talebeye, müstahdemlere vermeleri mutat olan yeni elbiseleri bu bayram münasebetile dağıtmaları ve ailelerin de çocuklarının yeni elbiselerini bu bayram münasebetile tedarik etmeleri yerinde olur. Hayır cemiyetlerinin de fakirlere vereceği elbise ve eşyayı bu gün dağıtmaları münasiptir.*" (1934 Cumhuriyet Yıl Dönümü Kutlama Talimatı,1934, akt.: Özdemir (2004), app. 73.

21 "*Ayrıca, Cumhuriyetin ilk yıllarında zaferi simgelemek amacıyla zafer*

danslı, şampanyalı "Cumhuriyet baloları"na dek...

- Ve tüm bunlara bağlı olarak, erken Cumhuriyet törenleri, radikal bir biçimde "seküler/ladini"dir – "müftü törende dua etti" ihbarının İçişleri Bakanlığı nezdinde kovuşturulmasına yol açacak kadar. Daha da çarpıcısı, devlet cenaze törenlerinin dahi, bu "ladini" havadan nasibini almasıdır. Doğaner'in (2005) Mustafa Kemal'in ölümünden Anıtkabir'e gömülüşüne dek geçen olayları ve düzenlenen törenleri aktardığı makalesinde tanık olunacağı üzere, neredeyse tek bir dinsel göndermenin bulunması -ailenin isteği üzerine kıldırılan cenaze namazı[22]- bu bakımdan çok çarpıcıdır...

* * *

Bu yazının başlarında, "ayin"den farklı, (seküler bir görüngü olarak) "tören"in asli "locus"unun, insanlar arasındaki (eşitsiz) ilişkiler ve de bu ilişkilerin (alttakilere) kabul ettirilmesi olarak ortaya çıktığını vurgulamıştım. Cumhuriyet'in bayramları (ve törenleri) bu durumdan muaf değildirler... Bu bayramları (ve törenlerini), bu konuda kaleme alınmış çoğu makalede yapıldığı üzere *"Bayramlar, birlik ve beraberliğin pekiştirilmesi, acıların ve mutlulukların paylaşılması bakımından milletlerin hayatlarında önemli bir yer tutar. Toplumların inançlarına göre dini bayramları olduğu gibi, milli bayramları da vardır. Diğer milletlerde olduğu gibi Türkler de milli hayatlarında önemli yer tutan bazı günlere bir özellik ve anlam yüklemişlerdir,"* (Babacan ve Üçüncü, 2010: 415) yollu (hamasi) genellemelerden sıyrılıp "birileri tarafından, birileri için, be-

perisi olarak nitelendirilen ve resm-i geçide katılan genç kızlardan da bahsedilmektedir. Bayram günü gazetelerde sık sık görülen fotoğraflardan birisi de, elinde defneyaprağı olan, üzerinde çoğunlukla bayrakla yapılmış bir onuzu açık bulunan elbisesi olan ve başında ay yıldızlı tacı olan genç bir kızdır. Bu fotoğraflarda 'Cumhuriyet timsali' nitelendirilmesine rastlanılmaktadır." (Bolat, 2007: 85)

22 *"Atatürk'ün cenazesinin Dolmabahçe Sarayı'ndan alındığı 19 Kasım günü tören başlamadan önce ailesinin isteği üzerine cenaze namazı Türkçe tekbir verilerek, İslam Tetkikleri Enstitüsü Direktörü Ordinaryüs Profesör Şerafettin Yaltkaya tarafından kıldırılmıştır."* (Doğaner 2005: 57)

lirli bir amaçla düzenlenmiş gösteri(m)ler" olarak görmeye başladığımız, yani bayram ve törenlerin fail ve aktörlerine ve bunların niyetlerine bakmaya başladığımız andan itibaren, onların toplumsal sınıfların verili bir tarihsel momentteki güç dizilimlerini sergileyen (yönlendirilen) performanslar olduğunu kavrayabiliriz. Toplumsal kesimlerin asimetrik güç ilişkileri içerisinde konumlandığı her toplumda olduğu gibi genç "*Cumhuriyet*" Türkiyesi'nde de, (milli) törenler, egemen elitlerin topluma vermek istedikleri biçimin aynası olma, toplumun farklı kesimlerine (sınıflar, kentliler/köylüler; yaş grupları, cinsiyetler, meslek grupları...) yeni beden içerisindeki konum ve rollerini belletme, iktidar sahiplerinin konumlarını ve yönetme yetilerini meşrulaştırmanın aracı olmuşlardır.

Bu bakımdan, "tören"i anlamak, hem "modern" içerisindeki "irrasyonel"i, hem de "toplumsal düzenin simgeler aracılığıyla nasıl kurulduğunu" anlama çabasının ötesindeki bir şey; onun, toplumsal sahnenin aktörleri eliyle nasıl sınıfların konumlandırıldığı bir tiyatro sahnesine dönüştürüldüğünü anlama girişimidir.

Ve tören "efektleri" (bandolar, geçitler, bayraklar, taklar, nutuklar, protokoller...) en çok da bu öyküyü.

Sibel ÖZBUDUN

KAYNAKÇA

AKBULUT, D. A. (1995). "Samsun'da 'Gazi Günü' ya da 19 Mayıs Bayramı", ***Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi,*** XI: 33.

ALEXANDER, B. C. (1997). "Ritual and Current Studies of Ritual: Overview". Stephen D. Glazier (ed). ***Anthropology of Religion,*** (139-160) Greenwood Press.

BABACAN H. ve U. ÜÇÜNCÜ (2010). "Türk Basınına Göre Cumhuriyet'in ilk Yıllarında Meşrutiyet Kutlamaları", ***History Studies,*** c. 2/2.

BELLAH, Robert N. (1970). "Civil Religion in America". ***Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World.*** New York: Harper & Row, ss: 168-187.

BLOCH, M. (1992). "The Ritual of The Royal Bath in Madagascar: The Dissolution Of Death, Birth And Fertility into Authority", D. Cannadine & S. Price (der.). ***Rituals of Royalty, Power and Ceremonial in Traditional Societies.*** Cambridge University Press.

BOLAT, B. Salman (2007). ***Milli Bayram Olgusu ve Türkiye'de Yapılan Cumhuriyet Bayramı Kutlamaları (1923-1963).*** H.Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü. Doktora Tezi.

BOWİE, F. (2000). ***The Anthropology of Religion.*** Oxford. Blackwell Publishers, 2000.

DOĞANER, Y. (2005). "Miller Liderini Uğurluyor", ***Atatürk Üniversitesi Atatürk Dergisi*** IV:2, (45-64).

ÇAYLA, İlker. (2005). ***Milliyetçilik: Simgeleri, Törenleri.*** H.Ü. Antropoloji Bölümü, Y. Lisans Tezi.

DOLGİN, L. D. S. Kemnitzer ve D. M. Schneider (1977). "Introduction: As People Express Their Lives, So They Are", DOLGIN vd. (der.) ***Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings.*** New York: Columbia University Press.

DUVİGNAUD, J. (1973). ***Fêtes et Civilizations.*** Paris: Librairie Weber.

FİRTH, R. (1967). ***Tikopia Ritual and Belief.*** Boston: Beacon Press.

GLUCKMAN, M. (1966). ***Custom and Conflict in Africa.*** Oxford: Basil Blackwell.

GLUCKMAN M. & M. GLUCKMAN (1977). "On Drama, Games and Athletic Contests", S. Moore & B. Myerhoff (der.), ***Secular Ritual.***

Amsterdam: Van Gorcum.

GURNEY, O. R. (1972). ***The Hittites.*** Suffolk: Pelican.

HOBSBAWM, E. ve T. Ranger (der.) (1983). ***The Invention of Tradition,*** Cambridge: Cambridge University Press.

HÜR, A. (2008). " 'Geleneğin İcadı' ve 19 Mayıs Bayramı", ***Taraf,*** 18.05.2008.

İNAN, A. (1968). ***Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler,*** Ankara.

KERTZER, D. I. (1988). ***Ritual, Politics and Power.*** New Haven & Londra: Yale University Press.

LANE, C. (1981). ***The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*** Christel Lane. Cambridge University Press.

LUKES, S. (1975). "Political Ritual and Social Integration", ***Sociology,*** 2: 289-308

ÖZBUDUN, S. (1997). ***Ayinden Törene, Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri.*** İstanbul: Anahtar Kitaplar.

ÖZDEMİR, D. (2004). ***Ankara Hippodrome: The National Celebrations of Early Republican Turkey, 1923-1938.*** A Thesis Submitted to the Graduate School of Natural and Applied Sciences of Middle East Technical University.

PRİCE, S. R. F. (2004). ***Ritüel ve İktidar. Küçük Asya'da İmparatorluk Kültü.*** Ankara: İmge.

RİVİÈRE, C. (2005). ***Socio-anthropologie des religions.*** Paris: Armand Colin.

ŞANAL, M. (2004). "Kayseri Gazetesi'ne Göre Atatürk Döneminde Kayseri'de Cumhuriyet Bayramı Kutlamaları", ***Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*** (2004/2), 17: 119-130).

TURNER, V. W. (1982). ***From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*** (1982), PAJ Publications.

TURNER, V. W. (1990). ***Le phénomène Rituel. Structure et Contre-structure.*** Paris: PUF.

UZUN, H. (2010). "Milletin İradesiyle Oluşan Bir Bayram: Atatürk'ü Anma 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı ve Atatürk Döneminde Kutlanışı", ***Karadeniz Araştırmaları,*** c. 6, 24: 109-125.

Tarihsel Bir Kişilik Olarak Mustafa Kemal'den Popüler Kültür Metaı Olarak Atatürk'e

Giriş

Tarihte var olmuş, yaşamış ve yaşadığı dönemin siyasal olaylarını derinden etkilemiş bir "insan", bir "şahsiyet" olarak Mustafa Kemal'in, piyasada pazarlanan bir "marka", bir "popüler kültür ürünü" hâline getirilmekte olduğu aşikârdır. Bu çalışma (da) 1990'lı yıllardan bu yana belirginleşmeye başlayan bu olgunun temel dinamiklerini tartışmayı, bu dinamiklerin birbirleriyle ve resmî ideolojinin işleyişi ile ilişkilerini ele almayı hedeflemektedir. Gerçekten de, eğer artık Atatürk, 2009 yılının 29 Ekim'inde İstanbul'da düzenlenen resmî törenlerde pastadan çıkarak izleyenlerini selamlıyor[1]; 2010 yılının 19 Mayıs'ında şarkıcı Seda Sayan'ın programlarına katılıyor[2];

1 29 Ekim kutlamaları (2009) ile ilgili olarak İstanbul'da gerçekleştirilen törenlerde, Faruk Saraç tarafından tasarlanan fıtıklı bir Atatürk maketi, 6 metre eninde 4 metre boyunda üç katlı bir pastadan çıkarak şapkası ile izleyenleri selamlar. Bu sırada salonda 10. Yıl Marşı çalınmaktadır. Olay, medyada eleştirel bir tarzda da sunulduğu gibi, CHP Bursa Milletvekili Abdullah Özerdem tarafından TBMM'ne soru önergesi da olarak getirilmiştir.

2 Seda Sayan'ın Show TV'de yayınlanan "Sabahın Sedası" (19 Mayıs 2010)

Mirkelam isimli şarkıcıya sigarasını yaktırıyor[3]; reklam filmlerinde oynuyor; anahtarlıktan rozete, mektup açacağından kravat iğnesine, çay kaşığından tişörte birçok ürünün üzerine nakşedilen bir popüler kahraman, bir best-seller hâline geliyorsa[4], bu konu hakkında düşünmenin de zamanı gelmiş demektir. Nitekim, medyadaki bu ele alınış şekli ile Mustafa Kemal, artık tarihsel tartışmalardan, analizlerden, eleştirilerden, övgülerden vb. soyutlanmaya başlanmış, tüketim toplumunun bireylerinin ekranda izleyerek, ismi, resmi ya da imzasının yer aldığı metaları satın alarak onunla özdeşlik kurdukları bir popüler kültür metaı hâline gelmeye başlamıştır[5]. Hattâ öylesine ki, resmî ideolojinin kendisine atfettiği "kahraman", "ulu önder" ve "büyük kurtarıcı" gibi sıfatların bile bu süreçte Atatürk markasının pazarlanma tekniklerinin birer unsuru hâline getirilmeye başlandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Neredeyse artık, bir yanda sadece araştırmacıların ilgisini çeken, tarihte yaşamış Mustafa Kemal'den, diğer

isimli programında Atatürk'ün balmumu heykeli programa getirilerek, konukların arasına (Sümer Ezgü ve Müşerref Akay) oturtulmuştur. Balmumu heykel program boyunca koltukta kalmıştır. Medyaya yansıyan haberlere göre, programa dâhil edilen balmumu Atatürk heykeli tiyatrocu Müjdat Gezen tarafından yaptırılmıştır. Aynı heykel, bu olaydan bir yıl önce de Alişan ile Çağla Şikel'in yine Show TV'deki "Her Şey Dâhil" programında kullanılmıştır.

3 Söz konusu klip, Mirkelam'ın Hatıralar isimli şarkısına çekilmiştir. Bu klip, popüler kültür bağlamında oldukça önemli malzemeler sunmaktadır. Söz konusu klipte sadece Mustafa Kemal değil, Sadri Alışık'tan Beatles'a bir çok ünlü kullanılır. Klip, Mustafa Kemal'in de diğer popüler kültür kahramanlarıyla bir arada sunulması açısından nadide örneklerden birini oluşturmaktadır.

4 Bu konuda piyasa oldukça geniştir. İnternette kısa bir gezintiyle bile, Atatürk temalı, çok çeşitli anahtarlıklara, kravat iğnelerine, kolye uçlarına, ilaç kutularına, şişe açacaklarına, çay kaşıklarına, yüzüklere, kartvizitliklere, sigara kutusu ve çakmak setlerine, masa aksesuarlarına, kol saatlerine vb.ye ulaşmak mümkün.

5 Hiç kuşkusuz tarihte yaşamış siyasal figürlerin kültür endüstrisinin kurbanı hâline getirilmesinin tek örneği Mustafa Kemal olmadığı gibi, bu uygulama sadece Türkiye'ye münhasır da değildir.

yanda da, resmî ideoloji tarafından (her gün yeniden) üretilen ve yayılan, totemleştirilmiş ve o oranda da popüler kültür metaı hâline getirilmiş bir Atatürk'ten bahsetmek mümkün görünmektedir. Öyle ki, Mustafa Kemal ne kadar ilgiden uzak kalmışsa, Belge'nin (2006:30)'de haklı olarak altını çizdiği gibi, Türkiye'deki siyasî düşüncelerin neredeyse tamamı da Atatürkçülük ile bir modus vivendi kurmadan var olma imkânı elde edememişlerdir. Hattâ, Köker'in (2006:98) de vurguladığı gibi, 1982 Anayasası'nın ilk şeklinde de mevcut olan bir gerçeğin altını çizmek ve Türk siyasî, hukukî pratiği içerisinde, ancak Atatürkçülük sınırları dâhilinde bir muhalefete izin verildiğini belirtmek de mümkün görünmektedir.

Bu yazı da Mustafa Kemal'i anlamaya, yorumlamaya veya eleştirmeye niyetlenen bir yazı değildir. Aksine, onun Atatürkleşme ve totemleşme süreçleri ile kültür endüstrisinin bir parçası olma süreçleri arasındaki ilişki üzerine odaklanmayı hedeflemektedir. Çünkü, Belge'nin (2000:120) de vurguladığı gibi, "*Bu dönüşümde Atatürk'ün kişi olarak rolünü tartışmak çok anlamlı görünmüyor. O da bir siyasî önder olarak otoriterdi, demokratik değildi vb. ama yaratılan Atatürk kültünün bütününden onu sorumlu tutmak doğru olmaz.*"

Atatürk'ün bir popüler marka olma sürecinin, birbirlerini besleyen, etkileyen üç temel dinamiğinden bahsedebiliriz; bu dinamikler, aynı zamanda, 2000'ler Türkiye'sinde resmî ideolojinin işleyişi ile ilgili önemli faktörler olarak da karşımızda durmaktadırlar. Bunları (a) Cumhuriyet'in erken dönemlerinden bu yana devam eden totemleştirilme süreçleri, (b) Türkiye'de sosyolojik sonuçlarını 1990'lardan bu yana etkin bir şekilde göstermeye başlayan kültür endüstrisi ve (c) 12 Eylül darbesi ile kalıcı hâle getirilen askeri düzen ve bu askerî düzenin imâli olan Atatürkçülük şeklinde tasnif etmek mümkün görünmektedir. Bu dinamikleri, en genel hatlarıyla şu şekilde özetleyebiliriz.

Mustafa Kemal'in tarihsellikten soyutlanarak piyasalaşması süreci, onun Cumhuriyet'in erken dönemlerinden bu yana devam etmekte olan totemleştirilme sürecine de yeni bir boyut katmaktadır. Resmî bayramlarda kabri ziyaret edilen, her resmi toplantıda mutlaka adı anılan, tüm paralarda resimleri yer alan, darbelere gerekçe olan, Behçet Kemal Çağlar şiirlerinde tasvir edilen türden, yani Cumhuriyet tarihi boyunca rejimin totemi hâline getirilerek tabulaştırılmış Atatürk, günümüzde rozetlerde, anahtarlıklarda, tişörtlerde pazarlanan Atatürk'e eklemlenme sürecindedir. Ancak bu, Atatürk'ün resmî ideolojinin totemi olma özeliğinin sona erdiği anlamına gelmemektedir. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde başlayan totemleştirme günümüzde de devam etmekle birlikte, bu süreç, 1990'lardan bu yana, külrür endüstrisinin kuralları çerçevesinde işlemekte; Atatürk'ün popüler kültür ikonu hâline getirilmesi yoluyla devam etmektedir. Mustafa Kemal'in Atatürkleştirilerek totemleştirilmesi, onun 1990'lardan sonra popüler kültür ikonu hâline getirilmesini beslerken, onun bir popüler kültür ikonu hâline getirilmesi de totemleştirilmesini derinleştirmiş, bu sürece yeni bir boyut katmıştır.

Atatürk'ün popüler kültür ikonu hâline getirilmesinin tek dinamiği onun totemleştirilmiş olması da değildir. Diğer darbelerden farklı olarak, 12 Eylül darbesi ile birlikte askeri düzenin kalıcı hâle getirilmesi ve bu sürecin önemli bir merhalesi olarak darbe öncesinin Kemalizm'i yerine oluşturulmaya çalışılan Atatürkçülük'ün de bu noktada zikredilmesi gerekmektedir. Darbecilerin emri/siparişi ile imâl edilmeye çalışılan bu Atatürkçülük, darbe öncesinin kendisini kısmen de olsa solun, sosyal demokrasinin dili ile ifâde etmeye başlayan Kemalizm'inden daha boş, daha içeriksiz, daha eklektik, kendisini öncesindeki Kemalizm'den çok ama çok daha fazla ritüeller ve semboller yolu ile ifâde eden, etmek zorunda kalan bir Atatürkçülük olagelmiştir. 80 sonrasının Atatürkçülük'ünün, 80 öncesinin Kemalizm'inden bu temel

farkı, böylesi bir Atatürkçülük ile yetişen nesillerin, Mustafa Kemal'in saat, çakmak vb. üzerinde markalaştırılmış bir Atatürk'ü kabullenmeleri, kendilerini onunla daha kolay bir şekilde özdeşleştirmelerinin de yolunu açmış, kolaylaştırmıştır. Bununla birlikte, 12 Eylül darbecileri için Atatürkçülük, sadece ve sadece, toplumun (başta da gençlerin) "kökü dışarıda sapık ideolojilere" sapmaması için "üretilen" yerli malı bir ideoloji olma özelliği taşıyordu. Bir başka ifâdeyle, 1980'den sonra oluşturulan bu (yeni, resmî) Atatürkçülük, darbeciler için, Mustafa Kemal'i doğru, yanlış, eksik, hatalı, düzgün ama bir şekilde onu yorumlama, anlama, tartışma, değerlendirme pratiklerinden değil, aksine, gençleri komünizm belasından kurtarmak için acilen imâl edilmesi gereken bir resmî ideoloji yaratma kaygısından besleniyordu; bu hâliyle de yapay ve eklektikti; düşünme sürecinden geçilerek üretilmemiş, darbenin emri ile imâl edilmişti. İmâl edilen bu ideolojinin kendisini topluma benimsetebilmek için, her ile, ilçeye, her kamu kurumu ve okula bir Atatürk köşesi yapmak gibi uygulamalardan, Mustafa Kemal'e ait olmasına imkân dahi olmayan "*Türk şoförü en asil duyguların insanıdır.*" tarzı sözleri kamusal mekânlara asmaktan fazla imkânları da yoktu. Kültür endüstrisinin Türkiye'de 1990'lardan sonra etkinliğini arttırması, böylesi bir Atatürkçülüğün, böylesi bir Atatürkçülük'ü eğitim sisteminde içselleştirmiş nesillere aktarımı için bulunmaz fırsat yarattı. Bu nedenle de belki 1970'lerde yapılsa yapanın başına dert açabilecek uygulamalara (örneğin Mirkelam isimli sanatçının klipinde Atatürk'ün sigarasını yakması gibi) 2000'lerde göz yumulmaya, hattâ bu uygulamalar teşvik edilmeye başlandı.

Gerek totemleştirmenin 1990 sonrasında etkinliğini arttıran yeni bir yolu olarak Atatürk'ün bir popüler kültür metaı hâline getirilmesi, gerekse de bir marka, bir ikon, bir best-seller olarak Atatürk'ün 12 Eylül de imâl edilen Atatürkçülük ile işlevsel olarak uyumu, Türkiye'de kültür endüstrisinin

1990'lardaki etkinliği ile ortaya çıkmış unsurlardır. Bir başka ifadeyle, kitle iletişim araçlarının Türkiye'de 1990'larla birlikte yaygınlaşması ve çeşitlenmesi ve bu çeşitlenmenin de etkisiyle hâkimiyetini artıran kültür endüstrisinin gittikçe daha etkin yöntemlerle Türkiye'deki tüketim toplumunun bilincini disipline etmeye, kurmaya, yönlendirmeye başlaması, sadece Atatürk'ün değil, hayatımızdaki birçok şeyin de alınıp satılır bir popüler kültür metası hâline gelmesinde önemli bir rol oynamıştır. Nitekim, Mustafa Kemal'in metalaşması da kültür endüstrisinin hâkimiyeti ile açılan bu kapıdan geçerek sonuca ulaşabilmiştir. Atatürk'ün metalaştırılmasının, onun totemleştirilmesinin yeni bir boyutu hâline gelişi ve yine bu metalaşmanın 12 Eylül'ün Atatürkçülüğü ile işlevsel uyumu, ancak bu geçişin ardından, yani kültür endüstrisinin Türkiye'nin toplumsal süreçlerindeki hâkimiyetini tam anlamıyla tesis etmesinin ardından mümkün olabilmiştir.

Kültür Endüstrisi, Popüler Kültür ve "Atatürk" Markası

Mustafa Kemal'in totem/markalaştırılıp Atatürk hâlinde piyasaya sunuluşu, ne kapitalist üretim ilişkilerinin doğasından, ne de bu ilişkiler ağı içerisinde üretilen metaların (Atatürk'ün) fetişleştirilmesinden, bir başka ifâde ile meta fetişizmi ve buna bağlı olarak kültür endüstrisi kavramlarından ayrı düşünülmemelidir. Kültür endüstri kavramı ise kitle kültürü ve popüler kültür kavramları dolayımı ile somutlanmakta; Mustafa Kemal'in Atatürkleştirilerek popüler kültür metası hâline gelmesine zemin hazırlayan diğer tüm dinamikler bu çerçevede işlevsel hâle gelmektedir.

Marx'ın üzerinde durduğu kavramlardan birisidir meta fetişizmi. Bu kavramla Marx, Kapital'de, bir malın kullanım değeri ile değişim değeri ve bunların sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal sonuçları ortaya koymaya çalışır. Onun verdiği örnekle, ağacın masa hâline getirilmesi onu ağaç olmaktan çıkarmaz; sadece biçimini değiştirir. Mevzû olanın masayı

kullanmanın masaya kattığı değer olduğu sürece (kullanım değeri), ister o masayı kullanan insanın ihtiyaçlarını karşılayabilmesi açısından, isterse bu masanın, insan emeği ile doğanın dönüştürülmüş hâli olması açısından ele alınsın, gizemli bir yan yoktur. Ancak, masanın bir meta hâline gelmesi, onu orada duran herhangi bir masa; ağacın, doğanın emek sürecinde dönüştürülmüş bir yeni şekli olmaktan çıkarır (Marx, 2003:76). Masa, artık, değeri başka metalarla değişim değeri çerçevesinde ölçülen bir meta hâline gelmiştir. Yani, yine Marx'ın Kapital'de (2003:73) verdiği örnekten yola çıkarak belirtmek gerekirse, 20 yarda keten bezi 1 cekete eşit olduğu için değerli hâle gelmiştir. Artık ne keten bezinin, ne de ceketin bir değeri yoktur. Marx (2003:77), emek ürünlerinin meta (masa, ceket) olarak üretildikleri anda ona yapışıveren bu özelliğini, yani meta değerini, onu kullanmanın değerinden ayrıştırır. Artık metayı üreteni ilgilendiren şey, ürettiği şey değil, o şeyi üreterek ne kadar başka meta alabileceğidir. Ürünlerin üzerine yapışan bu değer olma özelliği, birbirleri karşısına tekrar tekrar değer nicelikleri olarak çıkmaları ile kararlılık kazanır. Bu nitelikler üreticilerin iradeleri, öngörüleri ve davranışlarından bağımsız olarak durmadan değişir. Artık üretenlerin toplumsal faaliyetleri, nesnelerin değişim faaliyetleri biçimini alır ve onlar nesneleri yönetmeye başlar (Marx, 2003:79). Bir başka deyişle, Marx'ta meta fetişizmi kavramı, nesneyi üreten öznenin, nesnesinin hâkimiyetine girmesinin hikâyesini anlatır; pazar sistemi içinde toplumsal ilişkilerin öğelerini ifâde eder. Bu kavram aracılığıyla Marx, emeğin ürünlerinin metalar hâlindeki niteliklerinin duyularla hem kavranabilir, hem de kavranamaz toplumsal "şey"ler hâline gelişinin nedenlerini ortaya koymaya çalışır.

Frankfurt Okulu teorisyenleri Adorno ve Horkheimer ise Marx'ın kapitalist üretim ilişkilerinde metanın fetişleştirilmesi olarak ortaya koyduğu bu süreci üst yapıda (özelde, İkinci

Dünya Savaşı sonrası Amerika ve Avrupa'da gelişen sanat ve eğlence sektörünün endüstrileştirilmesi süreçlerinde) tanımlamaya çalıştırlar. Yazarlar, kültür endüstrisi kavramı yoluyla, meta fetişizminin sadece meta üretiminde işlemekle kalmayıp, kültürün endüstrileştirilmesi yoluyla tüm toplumsal ilişkilere nasıl sirâyet ettiğini tartışmaya koyulurlar. Adorno ve Horkheimer (1996:52) makalelerinde, bu süreci şu kelimelerle ifâde ederler: "*...ne kadar müphem olsa da her şey başka bir şeye yararlı olabileceği açısından algılanmaktadır. Herşey kendisinin bir şey olmasından değil, değiştirilebilmesinden dolayı bir değere sahiptir. Sanatın kullanma değeri, yani varlığı fetiş sayılmakta ve fetiş, yani sanatın toplumca biçilen ve sanat eseri diye yorumlanan değeri de sanatın biricik kullanma değeri hâline, haz alınan biricik nitelik hâline gelmektedir. Böylece sanatın meta karakteri eksiksiz bir şekilde gerçekleşerek yozlaşmaktadır. Sanat düzenlenmiş, kayda geçirilmiş, sanayi, üretimine uydurulmuş, satılık, kullanılabilir bir meta ürünüdür.*"

Frankfurt Okulu teorisyenlerinin, meta fetişizminin kapitalist üst yapı kurumlarındaki izlerini takip etmek için kullandıkları kültür endüstrisi kavramı, bize, bu üretim ilişkileri içerisinde bilincin nasıl inşâ edildiği ve dolaşıma sokulduğunu, insan yaşamı ve düşüncesinin pazar süreçleri dolayımı ile ne şekilde biçimlendirildiğini (Örneğin, Mustafa Kemal'in pazar süreçlerinde Atatürk olarak nasıl inşâ edildiğini) anlatır. Kültür endüstrisi kavramı, kapitalizmin kültürü bir endüstri hâline getirerek onu toplumsal bilincin şekillendirilmesinin bir aracı hâline getirilmesi ile ilgilenir. Konunun bu yönü, bu çalışmanın da bir anlamda özünü oluşturmaktadır. Çünkü, bu çalışmada da amaç, sadece, Mustafa Kemal'in nasıl endüstriyel bir ürün hâline getirildiğini gözler önüne sermek değil, aynı zamanda bu yolla, Türkiye'nin toplumsal bilincinin nasıl şekillendirildiğini, resmî ideolojinin bu süreçte nasıl bir rol oynadığını ortaya koyabilmektir. Nitekim, Adorno ve Horkheimer'in kelimeleriyle (1996:35) "*...kültür endüstrisi,*

konumunu sağlamlaştırdıkça tüketicilerin ihtiyacını topluca karşılayabilmekte, bu ihtiyacı üretmekte, yönlendirmekte, disiplin altına almakta"dır.

Kapitalizm, kültürü endüstriyel hâle getirerek onu toplumsal bilincin, hâkim ideolojinin şekillendirilmesinde işlevsel kılar. Bundan dolayıdır ki, Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrisi kavramı ile ortaya koydukları eleştiriler, sadece kültürel alanla sınırlı kalmaz, bütünlüklü bir ideoloji eleştirisine dönüşür. Nitekim, Adorno ve Horkheimer için de sorun sadece kültürün pazar ekonomisine entegre edilmesi ile sınırı değildir. Aksine, bu yolla, bilincin yeniden inşâsı, hâkim ideolojinin yeniden inşâ edilen bilince nüfuz etmesi ve üretilen bu bilincin aynı zamanda elzem olmayan ihtiyaçların tüketimini körükleyerek yeniden kapitalizmin hizmetine sunması; bu döngünün dışında kalanların ise yok sayılması ya da ötekileştirilmesidir temel sorun. Kültür endüstrisi, bu yönüyle, kendi kurduğu hayal dünyasına dâhil olmayanları yok sayar, telef eder. Nitekim, yine Adorno ve Horkheimer'ın (1996:42) sözleriyle "*...kim telef olmak istemiyorsa bu aygıt tarafından tartıya vurulduğunda hafif gelmemeye dikkat etmelidir. Aksi takdirde yaşamda geriler ve sonuçta yok olmak zorunda kalır... Aslında bu durum, sadece kendine sadık kalanların yaşamını bir dereceye kadar yansıtan bu toplumun takıldığı planlığına aittir... O bir outsider'dır ve kimi zaman ağır suçlar bir yana bırakılırsa, outsider olmak en ağır suçtur.*"

Özetle belirtmek gerekirse, Marx, bize kapitalizmin, insanın emeği ile doğayı dönüştürerek ürettiği şeyin alınır-satılır hâle, yani meta hâline getirilmesinin insanî ilişkileri nasıl esir aldığını anlatırken, Adorno ve Horkheimer bu fetişleştirmenin üst yapıda bireylerin bilinçlerini nasıl yeniden inşâ ettiğini, denetlediğini ve hâkim ideolojinin devamını garanti altına aldığını ve tüketme eylemi ile ayakta duran bu çarkın kendi dışında kalanları nasıl ötekileştirdiğini göstermektedirler. Bu ilişkide artık, ihtiyaçlarımızı gidermek için tüketmek

değil, bu çarkın içinde yer almak için tüketmek vardır. Biz, tükettikçe bu çarkın içinde yer alabilirken, bu düzen de biz tükettikçe istikrarını sağlayabilmektedir. Böylece, tüketme işinin ihtiyaç ile ilişkisi büyük ölçüde koparılıp, kitle kültürü dolayımı ile ideolojiye, bilinç inşâsına ve rejimin bekâsına bağlanmış olur.

Kitle kültürü ve popüler kültür kavramları, Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrisi kavramını somutlaştırır. Bir başka ifâde ile kitle kültürü, kültür endüstrisi içersinde, kitle iletişim araçları yoluyla üretilen kültürdür. Kitle kültürü kavramını isminden yola çıkarak kitlenin, toplumun, toplumda hâkim ve çoğunlukla olanın kültürü olarak tanımlamak yanlış olacaktır. Nitekim, kitle kültürünün iletişim araçları ve kapitalist üretimle ilişkili olarak yapılacak özgül tanımlamasıdır ki onu kültür endüstrisine bağlar. Erdoğan'dan (2005:34) yararlanarak ifâde etmek gerekirse kitle kültürü, "*...kapitalizmin hem mal, hem de imajlar satışını yapan, uluslararası pazarın değişimlerine ve gereksinmelerine göre biçimlenip değişen, önceden yapılanmış, önceden kesilip biçimlenmiş, paketlenip sunulmuş bir kültürü*" anlatmaktadır. Tıpkı kitle kültürünü kitlesel, kitlenin, genelin sahip olduğu kültür olarak tanımlamanın yanlışlığı gibi, popüler kültürü de people'a, halka ait olan kültüre indirgenerek tanımlamak mümkün değildir. Popüler kültür, yine Erdoğan'ın (2005:35) belirttiği gibi, "*...pazar tarafından, pazarda tüketim için sipariş edilen kitle kültürünün en çok kullanılan ürünlerini, bu ürünlerin tüketilmesi ve bu ürünleri teşvik eden düşünceleri ve duyarlılıkları*" anlatmaktadır. Bilişsel bağlamda, popüler kültürde anlamlar ve zevkler aktif bir şekilde toplumda üretilmekte ve dağıtılmaktadırlar.

Kültür endüstrisi popüler kültürün kaynaklarından birini oluşturur. Çünkü popüler kültür, hem alınıp satılan mal, hem de bu malla alâkalı ilişkilerin ve düşünsel süreçlerin toplamıdır ve zaten popüler kültürü, yaygın olarak alınıp satılan, tüketilen anlamında popüler yapan şey de onun hem eko-

nomik, hem de ideolojik gücüdür. Kültür endüstrisi popüler kültürün içeriğinin belirlenmesinde, neyin, nerede, ne zaman üretilerek popüler kültür metaı hâline getirileceğine karar verilmesinde rol oynar. Böylesi etkileşim sürecinden çıkarak belirlenen meta, kitle iletişim araçları yoluyla popülerleştirilir.

Popüler kültür, kitle kültürü ve kültür endüstrisi kavramlarını insanların daha fazla tüketmesi için kandırılmasına ilişkin kavram ve süreçler olarak ele almak doğru değildir. Nitekim, bu kavramların bu çalışma içerisinde yer almalarının temel nedeni, tüm bu kavramların kâr maksimizasyonu gibi ekonomik nedenlerle insanlara daha fazla mal satmayı sağlayan kavramlar olmaları değil, hâkim ideoloji, tutum ve değerlerin inşâsı ve tüketime dâhil olmayanların ötekileştirilmesi süreçlerini de kapsıyor olmalarıdır. Bilincin inşâsı, hâkim ideolojinin, resmî ideolojinin tartışmasız ve hattâ tartışmaya gerek duyulmaksızın kabulü ve tüm bunların piyasa süreçlerine entegre edilerek tüketimin artırılması sürecin özünü oluşturur. Geniş toplum kesimleri bu çarka gönüllü olarak katılırlar; çünkü, Adorno ve Horkheimer'ın vurguladıkları gibi, outsider olmak ciddi bir suçtur. Ama toplum kesimleri sadece "suç işlemekten (!)" için değil, "biz"in içinde yer almak, kendilerine sunulan hayalle özdeşlik kurmak için tüketme ihtiyacı duyarlar. Erdoğan, kitlelerin içinde düştüğü bu durumu, kitlelerin gittikçe daha fazla kendi bilinçlerini disipline eden, hâkim ideolojiyi kutsayan kitle kültürünü benimseme ve hattâ daha fazlasını isteme, ona hayran olma eğilimlerini şöyle özetlemektedir: "*...hayaller peşinde sürüklenen kitlelerin bir kısmı köleliklerinin zincirlerine ve zinciri vurana karşı gelenlere karşı düşman kesilir. Bu hayaller dünyası, kapitalizmin özgürlük, vatan, millet, fırsat eşitliği, kısa yoldan köşeyi dönme masallarını okuduğu, iletişim araçlarındaki sunumlarla ağızlarından sular... akıttığı bir dünyadır. Bu dünyada erişilmeyen düşler peşinde koşuş ve engellemeler ve engellemelerin öfkesini ve kudurmuşluğunu kendine ve kendinden* aşağıda

durumda olanlara yöneltme egemendir. *İnsanların hayallerine dokunamazsın, çünkü hiçbir şeye sahip olmayanın tek sahip olduğu ve tek avunduğunu da elinden almak aslanın ağzından et almaya benzer. Çünkü hayaller bu insanları gerçeğe bağlayan, gerçekle ilişkisini düzenleyen, yaşamlarına ve mücadelelerine anlam veren tek varlıklardır. ...Egemen kültürel pratiğin düşünselliğini şekillendiren ideolojilerin güçlülüğü ve güçsüzlüğü bu alanda kendini gösterir. İdeolojilerin gücü, yarattığı hayallerle, kitlelerin önemli bir bölümünü peşinden sürüklemesinde yatar."*

Erdoğan'ın yukarıdaki alıntıda çizdiği bu -tabir-i caizse stockholm sendromu, cellâdına âşık olma- durum(u) aklın da kitle kültürü pratikleri içerisinde nasıl devre dışı bırakıldığını yeterince gözler önüne sermektedir. Nitekim, Horkheimer'ın (1994:70) da altını çizdiği gibi, ancak akıl kavramı güçten düşerse ideolojik manipülasyon, hattâ en kaba yalanların bu kadar kabullenilir duruma gelmesi --ya da Horkheimer'dan ödünç alarak belirtilecek olursa, şapkasını sallayarak pastadan çıkan Atatürk'ün, izleyen kitlede bir siyasal coşku yaratabilmesi ve bu coşkunun hep bir ağızdan 10. Yıl Marşı söyleme ile ifâde edilmesi- mümkündür. Düşünceler otomatikleştiği ve araçsallaştığı ölçüde, kendi başlarına anlamlı olarak görülmeleri güçleşir; eşyalaşırlar. Artık anlamın yerini "eşya" ve olaylar dünyasındaki "etki" almıştır. Horkheimer (1994:69) şunları da ilave eder düşüncelerine: "*Bir düşünce ya da sözcüğün bir alet hâline gelmesiyle birlikte, onu gerçekten "düşünme gereği de, yani onu sözlü olarak ifâde ederken gerçekleştirilmesi gereken mantıksal edimlere duyulan ihtiyaç da ortadan kalkar.*" Horkheimer'ın düşünmek için yapılan mantıksal edimlere duyulan ihtiyacın ortadan kalkması olarak dile getirdiği düşünce, tam da bu çalışmanın girişinde ifâde edilen Mustafa Kemal'in, artık tarihsel tartışmalardan, analizlerden, eleştirilerden/değerlendirmelerden soyutlanmaya başlanması, tüketim toplumunun bireylerinin ekranda izleyerek, ismi, resmi ya da imzasının yer aldığı metaları satın alarak onunla özdeş-

lik kurmaya başladıkları bir popüler kültür metaı hâline gelmesi düşüncesi ile uyum içindedir. O zaman bu süreci, yani Atatürk'ün bir popüler kültür metaı hâline getirilmesi sürecini, aynı zamanda bir "akıl tutulması" durumu, bir "toplumun ideolojik denetiminin sağlanması" süreci olarak okumak da mümkündür.

Mustafa Kemal'in yaşamış bir tarihsel/siyasal kişilik olmaktan soyutlanarak popüler ve totemik bir kültür metaı hâline getirilmesi ile birlikte, artık makbul vatandaş olmanın yolu, sadece resmî ideolojinin ritüellerini içselleştirmek ve onlara aktif olarak katılmak değil, aynı zamanda, kültür endüstrisi aracılığı ile bu siyasal sembolleri, markaları tüketerek sistemin içerisinde yer almak hâline gelmeye de başlamıştır: Bir başka ifâde ile, ağlayarak İstiklal Marşı okuma törenleri, Atatürk resimli kupa satın almaya eklemlenmiştir. Kupanın satın alınması yoluyla "Atatürk'ün tüketilmesi" sürecini resmî ideolojinin toplumu ideolojik yönden denetimi sürecinin dışında okumaya imkân yoktur. Artık, Atatürkçü olmanın, makbul vatandaş olmanın yolu seri olarak üretilen bu bardağın satın alınmasına, bir diğer ifâde ile Mustafa Kemal'in bir ürün, bir mal hâline getirilerek pazarlanmasına, bir meta olarak Atatürk'ün tüketilmesine endekslenmiştir. Atatürk resimli bardağın satın alınması eylemi basitçe bir arz-talep ilişkisi değil, bardak dolayımı ile rejimle kurulan ideolojik bir ilişkidir. Bardağın satın alınarak kullanılması sadece çay, kahve içecek bir araca duyulan ihtiyacı gidermek için yapılan bir alışveriş değil, aksine, siyasal duruşun, görüşün bardağın teşhiri ile ifâde edilmesi/ettirilmesi ilişkisidir. Atatürkçülük, Atatürk resimli kravat iğnesi, bardak vb. nin tüketilmesi yoluyla (sahip olunan, ifâde edilen, yorumlanan vb. değil, sadece ve sadece) teşhir edilen bir "şey" hâline gelir. Artık Atatürkçülük, doğru ya da yanlış fakat o kişinin düşündüğü, ortaya koyduğu bir "fikir" olmaktan çıkmış, teşhir edilen bir marka ve markaya sahip olmakla ifâde edilen bir kimlik öğesi hâline

gelmiştir: Nasıl ki özgür olduğunu göstermek, teşhir etmek için Turkcell'in Hazırkart'ını kullanmak gerekmektedir, Atatürkçü olmak için de Atatürk resimli bardağı teşhir etmek gerekmektedir. Akıl tutulması da burada devreye girer. Çünkü gerçekte özgürlük kavramının bir markanın kontörlü hattını kullanmakla alâkası olmadığı gibi, Atatürk resimli kupanın kullanımıyla da Mustafa Kemal'in sahip olduğu dünya görüşüne sahip olma ve onun izlediği politikaları savunma arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Bardak ve Atatürk(çülük), Hazırkart ve özgürlük arasında pazar ilişkileri ve reklam yoluyla kurulan alâka, bir illüzyondan, kandırmacadan, insanların zihinlerinin esir alınmasından başka bir şey değildir. Ancak, Atatürk resimli bardağı, kalemi, tişörtü kullanmak kullananı "biz"den yaparken, kullanmayanı da resmî ideolojinin ötekisi hâline getirir. Mustafa Kemal'in Atatürk olarak üretilmesinin resmî ideoloji ile bağı da bu nokta da kendini gösterir.

Totem, Marka, Ulu Önder ve Resmî İdeoloji

Mustafa Kemal'in bir popüler kültür metaı hâline getirilmesi süreci, onun Cumhuriyet'in erken dönemlerinden bu yana devam etmekte olan totemleştirilme sürecine yeni bir boyut katmakta; Mustafa Kemal'in totemleştirilerek Atatürkleştirilmesine eklemlenmektedir. Totemleştirme ve markalaştırma birbirlerini besler; Mustafa Kemal'in bir popüler kültür ürünü hâline gelmesi onun resmî ideolojinin totemi hâline getirilmesinden beslenip oradan güç alırken, Mustafa Kemal'in alınıp satılır bir popüler kültür metaı hâline getirilmesi de totemleştirilmeye yeni boyutlar katar, bu süreci zenginleştirir. Sıradan insanın, topluluğun totemi ile kurduğu ilişki, kültür endüstrisinin çarklarında tüketicinin ürün/marka ile kurduğu ilişki üzerinden de gerçekleşmeye başlar.

Freud(1984:13) totemi, grubun bütünüyle özel bir ilişki içindeki kutsal simge olarak tanımlamaktadır. Totem, Wundt(1933)'un da belirttiği gibi, her şeyden önce, içinde

yer aldığı grubun atasıdır; sonra da onun koruyucu ruhu, iyilik yapıcısı. Totem gruba kehanetlerini bildirir, evlatlarını tanır ve koruma altına alır; o grubu bir arada tutan, tek/unique/vâhid/biricik öğedir[6]. Totem, topluluğun hem adı, hem de soyadıdır ve bu hâliyle mitolojik bir anlam taşır. Yine tam da bu nedenle totemler, seremonik birer tapınma öğesidirler.

Totem, yine Freud (1984:145)'tan öğrendiğimize göre, hem dinsel, hem de toplumsal bir sistem özelliği taşır. Bir din olarak totemizm, insanla totemi arasındaki saygı ve itibar ilişkilerini; toplumsal bir sistem olarak ise, toplumun üyeleri arasındaki karşılıklı yükümlülüklerle, diğer toplumlar, klanlar arasındaki ilişkileri düzenler. Totem ile sıradan insan/topluluk arasındaki bu ilişkiyi belki de en güzel özetleyen, Celal Bayar'ın Mustafa Kemal için söylediği, "*Atatürk, seni sevmek millî bir ibâdettir.*" cümlesidir. Levi-Strauss (1996:124) da totemizmin bu özelliğini vurgular: Ona göre, totemizm olarak adlandırılan şey "*...basit dil çerçevesini aşar; göstergeler arasında bağdaşım ve bağdaşmazlık kuralları koymakla yetinmez; aynı zamanda bir aktöre kurarak kimi davranışları buyurur, kimi davranışları yasaklar.*"

Durkheim da "*Elementary Forms of Religious Life*" (1961) isimli çalışmasında totem kavramı ile ilgilenir. Durkheim'e göre din dünyayı iki temel parçaya böler: Mukaddes (sacret) ve cismanî (profane). Mukaddes kavramı,

6 Bu çerçevede, Atatürk'ün biyografisini yazan Şevket Süreyya Aydemir'in kitabına "*Tek Adam*" ismini vermesinin oldukça manidar olduğu belirtilmelidir. Aydemir'in İsmet İnönü'nün hayatı ile ilgili olarak yazdığı kitabın adı ise "İkinci Adam"dır. Aydemir'in rejimin iki temel aktörünün biyografilerinin yer aldığı kitapları için seçtiği bu isimler Mustafa Kemal'in totemik niteliğinin altını çizmesi açısından önem taşımaktadır. Aydemir'in tanımlamasına göre, İnönü "*ikinci*" adamdır. Ama Mustafa Kemal, ikinci adamın önünde koşan "*birinci*" adam değil, "*tek*", "*unique*", "*vâhid*" yani biricik, eşi benzeri olmayan, tabir-i câizse nev-i şahsına münhasır bir adamdır; o ikinciden daha iyi olma anlamında "birinci" olarak tanımlanmaz, aksine kategori dışı, sınıflandırma üstü olduğu için tek adam olarak tanımlanır.

ilahî (divine) kavramı ile aynı anlama sahip değildir. Mukaddes olan sadece Tanrı vb. değil, aynı zamanda ağaçlar, kayalar, bir bez parçası, ya da herhangi bir şey (Durkheim'den hareketle söylenirse Atatürk !) de olabilir. Neyin mukaddes olarak kabul edilebileceği, bir şekilde onun ilahiliği ile de ilgilidir. Bir şeyin yasaklamaya konu olması, cismanî olarak tanımlanabilecek bir şeyi radikal bir şekilde diğerlerinden ayırarak onu mukaddes hâline getirir (Durkheim, 1961:165).

Özetle belirtmek gerekirse, Mustafa Kemal'in Atatürkleşmesi, resmî ideolojinin totemi hâline gelmesinin, ya da Durkheim'in ifâdesi ile mukaddes hâle gelmesinin temel nedenlerini[7] Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin kendi iç sıkıntılarında, yani, Mustafa Kemal'in kutsanmasını (Atatürkçülüğün kendisini) aşabilen bir toplumsal modernleşme saikı bulmak konusunda yaşanan sıkıntılarda ve Osmanlı modernleşmesi ile Cumhuriyet modernleşmesi arasındaki farkı tanımlayabilecek yeterli kavramsal referanslara sahip olamama sıkıntısında aramak gerekmektedir. Cumhuriyet dönemi modernleşmesi temelde bu iki noktada sıkıntılıdır. "Mustafa Kemal"in "Atatürk"leşmesi ve bu ata-totem etrafında kurgulanan tabulaştırma, bu iki temel problemin üzerinin örtülmesinin, ötelenmesinin, ona palyatif çözümler üretilmesinin yolu olarak gündeme gelmiş; hâlen de gelmektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Cumhuriyet yönetiminin kapsamlı bir cevap üretmekte zorlandığı ve bu açığını da Mustafa Kemal'i totem, Kemalizm'i de tabu hâline getirerek kapatmaya çalıştığı problemlerinden ilki, Cumhuriyet dönemi reformlarının özgünlüğünün ne olduğu, onu III. Selimden

7 Mustafa Kemal'in totemleştirilmesi ve bunun Cumhuriyet dönemindeki tezâhürleri ile ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için ayrıca Bkz.: (Kaynar,2009:1089-1121). Ünder (2006:138-155) ise Atatürk imgesinin siyasal yaşamdaki rolü üzerinde durur. Ünder, savaşların içerisinden gelen bu kuşağın bir kurtarıcıya, kahramana ihtiyaç duyduğunun ve Mustafa Kemal'in bu eksikliği doldurduğunun altını çizer.

Cumhuriyet'in ilan edildiği döneme kadarki reform hareketlerinden neyin ayırdığı sorunudur. Aslında, bu soruya resmî ideolojinin ağzından doyurucu, kapsamlı bir cevap verilmesi, aynı zamanda Cumhuriyet yönetiminin meşrûiyeti nereden gelmektedir, Osmanlı İmparatorluğu yerine yeni bir Cumhuriyet kurulmasının meşrûluğu nereden kaynaklanmaktadır sorusuna da cevap teşkil etmektedir. Hatırlanacağı gibi, örneğin Celal Nuri (İleri) (2002:75) Cumhuriyet'in kurulmasını ve tek parti döneminde gerçekleştirilen reformları "*Türk ulusunun Osmanlılıktan soyunuşu*", Tekin Alp (1998:32) ise "*...bir diriliş ve yenileşme eylemi*" olarak tanımlıyorlardı. İşte Cumhuriyet'in cevaplamakta zorlandığı, kapsamlı bir cevap üretmekte sıkıntıya düştüğü sorunlardan birincisi de tam da bu noktada zuhûr etmektedir: Cumhuriyet Osmanlılıktan bir soyunuş olarak kendini meşrûlar, ama bu soyunuşun "niçin" ve "nasıl" bir soyunuş olduğuna ilişkin, genel kabul gören bir açıklama seti sunmak konusunda başarısızdır. Cumhuriyet'in muasırlaşma serüveni niçin bir devrim olarak tanımlanmalıdır; onun muasırlaşma, inkılâbat serüvenini Osmanlı ıslahat/tanzimatlarından ayıran kategorik çizgi nedir? İşte, Cumhuriyet'in resmî ideolojisinin ilk başta bu soruya "toplumda genel olarak kabul gören, paylaşılan" kapsamlı ve resmî bir yanıt üretme konusunda sıkıntıya düştüğü bir vakıadır. Soruna/soruya ilişkin üretilemeyen cevap, Atatürk'ün üstün kişiliği, başarısı, dehası vb. söylemleriyle geçiştirilir; üzeri örtülerek cevapsız bırakılır. Tabulaştırma, bu sıkıntıyı hafifletmenin, üzerini örtmenin bir metodu olarak gündeme gelmektedir.

Cumhuriyet yönetiminin cevap üretmekte zorlandığı ve cevap üretemediği noktada da bu cevapsızlığını tabuları yoluyla geçiştirmeye çalıştığı ikinci sıkıntısı, problemi ise Cumhuriyet dönemi ile birlikte girilen muasırlaşma evresinde, toplumu böylesi bir modernleşmenin gereklerine iknâ, motive ve mobilize edecek bir düşünce setinin ortaya konmasın-

da kendini göstermiştir. Toplumun her bir bireyinin "neden, nasıl, niçin muasırlaşmam gerekiyor" sorusuna verebileceği, "resmî ideolojinin ağzından üretilmiş ve eğitim sürecinde bireylere öğrettiği" bir cevabı da yoktur. Muasırlaşmalıyız ama neden? Bu sorunun sistem tarafından üretilmiş, muasırlaşmanın "Atatürk'ün çizdiği bir yol olduğu" düşüncesinin ötesine geçebilen açık, sarih, sistemli, kapsamlı, doyurucu ve gerekçeli bir yanıtı kurgulanmamıştır. Bu konuda, eğitim sürecinde bireylere öğretilen şey "*Ey Büyük Atatürk! Açtığın yolda, gösterdiğin hedefe durmadan yürüyeceğime ant içerim.*" söyleminin ötesine geçmekte hayli zorlanmaktadır. Muasırlaşma Atatürk'ün gösterdiği bir hedefe indirgenmiş, onun gerekliliği ve başarısı da Atatürk'ün tabulaştırılmasına bağlı hâle getirilmiştir. Yeğen'in (2006:59) belirttiği gibi, erken Cumhuriyet döneminin yöneticilerinin Kemalizm'i aşan bir muasırlaşma ufku" yoktur. Aksine, Kemalizm bürokrasinin muasırlaşma ufkunu oluşturmaktadır.

Mustafa Kemal'in totemleştirilmesi ya da başka bir ifâde ile ata Türkleştirilmesi, Cumhuriyet tarihi boyunca farklı dinamiklerden beslenerek ve farklı şekillerde tezâhür ederek günümüze kadar ulaşmıştır. Bir diğer ifâde ile, totemleştirmenin yukarıda özetlenen temel nedenleri değişmemekle birlikte, bu totemleştirmeyi besleyen yeni siyasal konjüktürler ortaya çıkmış, totemleştirme kendisini Cumhuriyet dönemi boyunca farklı biçimlerde gösterebilmiştir. 1990'lardan bu yana kitle iletişim araçlarında yaşanan büyük değişim ve televizyon, cep telefonu ve bilgisayar gibi iletişim araçlarının orta sınıfların da rahatlıkla erişebildiği ve geniş kitlelerin gündelik yaşamında önemli bir yer işgal eden araçlar hâline gelmesiyle birlikte bu totemleştirme, kültür endüstrisinin çarkları içerisinde kendini ifâde etmeye başlamıştır. Hiç kuşkusuz, rejimin Mustafa Kemal'den Atatürk üretme süreci, totemleştirme sürecinin farklı biçimlerinin tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmez, fakat Atatürk'ün konu edildiği sinema filmlerinin, onun

yer aldığı reklam filmlerinin, Atatürk'ün resim ya da imzasının yer aldığı her türden eşyanın kayda değer bir sektör hâline gelmesinin daha önceki totemleştirme usullerinden farklı bir metot olduğu da aşikârdır.

Günümüzde totemleştirmenin ağırlıklı olarak Atatürk sektörü üzerinden gerçekleştirilmeye başlaması, Freud'un totem tanımını da yeniden düşünmemizi gerektirmektedir. Freud, totemi, bir "simge", grubun bütünüyle özel bir ilişki içindeki kutsal bir simge olarak tanımlıyordu. Freud'un bu tanımını popüler kültürü de içine alacak şekilde yeniden şekillendirmek gerekirse, artık totemi, grubun, toplumun bütünüyle tüketim ilişkisi içerisinde alınan, satılan, tüketilen bir mal, bir marka olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Mustafa Kemal artık ata Türk olarak, ulu önder olarak sigorta şirketinin kârını artırabilecek bir popüler kültür markasıdır: Sigorta şirketinin Mustafa Kemal'den beklentisi, OPET firmasının Tarkan'dan beklentisinden hiçte farklı değildir; ya da Che resimli tişört ile Atatürk resimli tişört, tekstil sektörünün kendi içerisindeki rekabetin bir tezâhürü olarak okunabilir. Ancak, bu paranın sadece bir yüzüdür. Mustafa Kemal'in popüler kültür markası/metaı hâline getirilmesi, sadece ürün pazarlama tekniklerine indirgenerek açıklanamaz. Bu sürecin içerisinde, aynı zamanda, resmî ideolojinin inşâsı da yer almaktadır. Pazar rekabeti, resmî ideoloji ve totemleştirme bu noktada iç içe geçer ve her biri bir diğerini besleyen, destekleyen işlevler edinirler.

Bir örnekle açıklık getirmek gerekirse, Anadolu Sigorta reklamında Atatürk'ün kullanılması, hiç kuşkusuz, sigorta şirketinin reklam yoluyla gelirlerini artırmaya çalışması ile ilgilidir. Ancak bu, sürecin sadece bir parçasını oluşturur. 1924 yılında Erzurum depremini konu edilen söz konusu reklam filminde Atatürk'ün, depremden sonra beraberindekilerle birlikte bölgeyi ziyaret ettiğini seyrederiz. Bu ziyaretin depremin hemen ardından gerçekleştirildiğini anlarız filmden,

çünkü yerle bir olmuş bölgede yer yer, yıkıntılardan dumanların yükseldiği görülür. Atatürk, yıkıntılar arasında rastladığı bir köylüye yardım etmek istemesine rağmen köylü teklifi "*Biz yedi düvelle harb etmişiz, koca memleketi yeniden kurmuşuz, o bize yetiyor.*" diyerek reddeder. Reklam filminin senaryosuna göre, bölgeden ayrılan Atatürk, depremden sadece altı ay sonra, hiçbir depremden bir daha hiç kimse maddi zarar görmesin diye Anadolu Sigorta'yı kurar.

Bu reklam filmi, bir reklam filmi olduğu kadar, resmî ideolojinin ata Türk'ünü inşâ etmenin, onun grubu bir arada tutan kutsal bir simge, bir totem olarak kurgulanmasının da bir aracı hâline gelir. Bir reklam filmi aracılığı ile 1924'te gerçekleşen bu olay tahrif ve tevil edilerek seyirciye ulaştırılır. Sigorta şirketinin kârı ile resmî ideolojinin çıkarları bir reklam filminde harmanlanarak seyirciye aktarılır; Mustafa Kemal, Atatürk olarak yeniden totemleştirilir: Oysa gerçekler reklam filminde anlatılandan çok farklıdır.

Merkez üssü Erzurum'un Pasinler ilçesi olan deprem[8] 13 Eylül 1924 tarihinde saat 18:40'da gerçekleşmiş, birkaç gün devam eden artçı sarsıntılarla birlikte bölgede büyük bir hasar ve can kaybına neden olmuştur. Depremin haber alınmasının ardından Hilal-i Ahmer bölgeye yardım göndermeye, İçişleri Bakanlığı da depremden zarar görenlerin zararlarının tazminine dönük çalışmalara başlamıştır. Mustafa Kemal, depremi Trabzon'da iken Anadolu Ajansı'ndan öğrenir ve 16 Eylül tarihinde Erzurum Valiliği ve Belediyesi'ne "*Erzurum Vilâyetinin muhtelif mahallerinde zelzele vukû bulduğu kemal-i teessürle haber alındı. Malûmât itasını ve zarar derecesinin işârını rica ederim.*" şeklinde bir telgraf çekerek yetkililerden bilgi almaya çalışır. Beklediği cevap, aynı gün Erzurum Belediye Başkanı Nafiz Bey ve Vali Vehbi Zühdü Bey tarafından Mustafa

8 Erzurum depremi ve Mustafa Kemal'in bölgeyi ziyareti ile ilgili bilgiler (Konukçu 1999), (Aydoğan 2006) ve (Ortak, 2002) isimli çalışmalardan derlenmiştir.

Kemal'e gönderilir. Mustafa Kemal bununla da yetinmeyerek, Başkâtibi Tevfik Bey aracılığı ile hükümetin konu ile ilgili ne tür önlemler aldığını öğrenmeye çalışır.

Mustafa Kemal, depremi öğrendiği ilk günlerde bölgeyi ziyareti planlamamaktadır. Etrafındakilere, zaman darlığı ve hazırlıksız olmasından dolayı bölgeyi ziyaret edemeyeceğini söylese de sonradan fikrini değiştirir ve Erzurum'a gitmek üzere 29 Eylül'de Erzincan'a ulaşır. Depremden zarar gören Hasankale'ye 2 Ekim 1924 günü saat 10 sularında ulaşan Mustafa Kemal için burada bir karşılama töreni tertip edilir. Törende bir konuşma yapan Numune Mektebi öğrencisi Saadettin Safa, Mustafa Kemal'e şükran duygularını iletir.

Reklama konu edilen, köylü ile sohbet olayı ise Hasankale'den sonra ziyaret edilen Pasinler'de gerçekleşmiştir; ancak söz konusu bu sohbet reklamda bahsedilenden çok farklı şekilde cereyan etmiştir. Pasinler'de depremden zarar gören halkla sohbet eden Mustafa Kemal, yaşlı bir köylü ile karşılaşır ve ona reklam filminde de geçtiği şekliyle, devletinden ne istediğini sorar. Fakat aldığı cevap "*Padişah bilir!*" şeklindedir. Mustafa Kemal padişahlığın kaldırıldığını söyleyerek sorusunu tekrarlar. Köylünün cevabı yine aynıdır: "*Padişah bilir!*" Bu diyalog Mustafa Kemal'i hayli sinirlendirir. Kaymakam'a, halka inkılâpların yeterince anlatılmadığını söyleyerek hiddetini belli eder. Kaymakam cevaben bu konuda genelge yayınladığını söyleyince, Mustafa Kemal'in hiddeti bir kat daha artar ve "*Genelge ile yazı ile inkılâp olmaz, inkılâp yaşanır, insanlarla yaşanır.*" diyerek uzaklaşır.

Yukarıdaki örnekte de görülebilmektedir ki kârı artıracak bir reklam filminde kullanılan popüler kültür metaı Atatürk ile resmi ideolojinin tarihi çarpıtması, onu kendi amaçları doğrultusunda yeniden üretmesi birbirlerini besler, destekler şekilde iç içe geçebilmektedir. Bu reklam filmi ne sadece reklam filmidir ne de sadece bir propaganda belgeseli. Kültür

endüstrisi, bir yandan Atatürk'ü bir meta hâline getirerek onu kapitalizme eklemlerken, diğer yandan da tarihi yeniden inşâ ederek onu resmî ideolojinin bir totemi hâline sokabilmektedir. Horkheimer'ın (1994:69) "*Bir düşünce ya da sözcüğün bir alet hâline gelmesiyle birlikte, onu gerçekten düşünme gereği de, yani onu sözlü olarak ifâde ederken gerçekleştirilmesi gereken mantıksal edimlere duyulan ihtiyaç da ortadan kalkar.*" sözü bu reklam filminde o kadar açıkça görülür ki, hiç kimse reklam filminin sonunda merdivenlerden inen Mustafa Kemal'in hemen arkasında yer alan duvardaki tabelada Latin harfleri ile "Anadolu Sigorta" yazmasının saçmalığını sorgulamaya gerek bile duymaz[9]. Çünkü mantıksal edimlere duyulan ihtiyaç ortadan kalkmış, o tarihlerde henüz Latin harflerinin kullanılmadığını tartışmak gereksiz hâle gelmiştir.

Kültür endüstrisinin mantıksal edimlere duyulan ihtiyacı ortadan kaldırması ile resmî ideolojinin "siyaseti" imkânsızlaştırması süreçleri de tam anlamıyla birbirleriyle tutarlı, birbirlerini besleyen süreçlerdir; her ikisi de aynı işlevi farklı noktalardan hareket ederek gerçekleştirmeye yönelirler. Hem kültür endüstrisi, hem de resmî ideolojinin doğası toplumdan tartışmayı, düşünmeyi, müzakere, münazara etme vb.yi kaldırma, kendisine îmân etmeyenleri ötekileştirmeyi hedeflerler. Bu işlevlerini de yukarıdaki örnekte de vurgulanmaya çalışıldığı gibi, birbirlerini destekleyerek, güçlendirerek yerine getirirler.

Resmî ideolojiyi, yurttaşların düşünmesi, söylemesi, inanması ve tüm bunlara uygun şekilde hareket etmesi için resmî ideologlar tarafından kurgulanmış fikirler, değerler ve ritüeller bütünü olarak tanımlamak mümkündür. Diğer bir ifâde ile belirtmek gerekirse, resmî ideoloji, bizden inanma-

9 Söz konusu deprem 13 Eylül 1924 tarihinde saat 18:40'da gerçekleşmiştir. Anadolu Ajansı ise 1 Mart 1925 tarihinde Anadolu Ajansı Türk Anonim Şirketi adıyla kurulmuştur. Latin harflerinin kabulü ise, ajansın kuruluşundan çok sonra, 1 Kasım 1928 tarihinde gerçekleşmiştir.

mız istenenlerin toplamıdır; yurttaşın zihninin dönüştürülmesi sürecidir. Devlet, çeşitli toplumsal kurumlar aracılığı ile vatandaşının düşünmesini, inanmasını, yapmasını istediklerini ona aktarır; verir. Bu verilenleri içselleştirenler, zihni inşâ edilenler "*makbul vatandaş*"ı, içselleştiremeyenler ise ötekini, *hâin*i, *kökü dışarıda*kini, *satılmış*ı, *bölücü*yü oluştururlar. Bu hâliyle de resmî ideoloji, kültür endüstrisinin ulaşmayı hedeflerle tutarlılık arzeder.

Resmî ideoloji, sadece yalana, uydurmaya indirgenemez; bunları da kapsar, hattâ aşar. İnkâr, görmezden gelme, yok sayma, tevil ve tahrif de resmî ideolojinin en önemli araçlarıdır. Toplumsal dokuda var olan ve/ya tarihte gerçekte var olmuş olan (yukarıda tartışılan sigorta şirketi reklamında olduğu gibi) kimi zaman görmezden gelinir, onun varlığından bahsedilmez; bahsedilse de gerçekte oluğundan farklı şekillerde bahsedilir. Kimi zaman gerçekler inkâr edilir, çoğu zaman da o dokuda var olanlar çarpıtılarak sunulur makbul vatandaşa ve makbul vatandaşın makbullüğü, kendisine sunulanların gerçeğin bizzat kendisi olduğuna canı gönülden inanması, kabul etmesi ve inandıklarını içselleştirebilme kapasitesi ile ilgilidir. Bunu yapamayanlar bu coğrafyada yaşamlarını devam ettirmelerine rağmen, aynı coğrafya üzerindeki kamusal alanda yer almazlar; dışlanmışlar, öteki hâline getirilmişlerdir; onlar yokturlar; bu toplumun siyasi cemaati, *demos*u içerisinde yer alamazlar: Tabir-i câizse Hayali'nin şiirinde olduğu gibi, "*onlar deryaya içredirler ama mâhi değildirler*"; denizin içindedirler ama balıktan sayılmazlar.

Resmî ideoloji, devlet kurumlarında üretilen ideolojiye indirgenerek tartışılamaz. Resmî ideoloji, Altusser'in devletin ideolojik aygıtları dediği, Gramsci'nin hegemonya dediği yerlerde, asıl olarak da buralarda üretilerek dolaşıma sokulur. Bu nedenle Atatürk Mevlidi'nde "*Gel dilersiz bulasız halktan necat/ Atatürk'e Atatürk'e Esselat*" diyen Behçet Kemal Çağlar'sız, *Çılgın Türkler*'in yazarı Turgut Özakman'sız. Korporate med-

yanın amirali Ertuğrul Özkök'süz, olası bir Marmara depreminin yaratacağı hasarı azaltmak için o bölgede sıkıyönetim ilan edilmesini savunan jeoloji profesörü Celal Şengör'süz, Veda filminin yönetmeni Zülfü Livaneli'siz ya da "*Neredesin Mavi Gözlüm, Nerde*" diyen Aşık Mahsuni'siz bir resmî ideoloji düşünülmesi mümkün değildir.

Resmî ideoloji, ayrıca, geçmişi bugünün ihtiyaçlarına göre kurar şekillendirir; onu resmî tarih hâline getirir. Tarih artık, tarih bilimcisinin yaptığı bir bilim değildir; aksine tarih, artık, resmî ideolojinin ajanları, yani sinemacıları, televizyon programcıları, şairleri, romancıları, reklamcıları, şarkıcıları, heykeltıraşları, gazetecileri vb. tarafından üretilmiş bir kurgu, gerçek tarihten yararlanılarak yazılmış bir senaryodur; tarih yok, resmî tarih vardır; tarihin kendisi sadece resmî tarihin bir malzemesidir; yukarıdaki reklam filmi örneğinde olduğu gibi tarih, günümüzün siyasal ihtiyaçlarına göre yeniden şekillendirilebilir. Tarihçi tarihte olanı ifşa ederken, resmî tarihçi tarihi inşâ eder; bugüne ular. Resmî tarihle birlikte, tarih inşâ edilmiş, üretilmiş ve bu şekliyle bugünkü resmî ideolojinin emrine sunulmuştur. Dün, artık bugünü inşânın bir malzemesi; bugünkü siyasal tartışmalara geçmişten vereceğimiz bir misal, bugünkü siyasal tartışmalarda nerede durmamız gerektiği ile ilgili bir referans noktasıdır. Böylece, makbul vatandaşlara, bir geçmiş, bir tarih de inşâ edilmiş olur. Bir başka ifâde ile resmî ideoloji, bugünü "makbul vatandaşlar" ve "ötekiler" şeklinde bölerken, geçmişi de -resmî tarih yoluyla- "kahramanlar" ve "hâinler" olarak tasnif ve inşâ eder. Bunu yaparken de tarihi de çarpıtır, dönüştürür, tevil eder.

Kültür endüstrisinin mantıksal edimlere duyulan ihtiyacı kaldırması gibi, resmî ideolojinin yurttaşların zihinlerini esir aldığı bir toplumda da "siyaset" imkânı ortadan kalkar. Bunu bizzat resmî ideoloji ve siyaset kavramlarının dayandıkları temellere baktığımızda da görmek mümkündür. Siyaset kavramı, son analizde, "bilmek", "düşünmek", "tartışmak",

"analiz etmek" gibi fiiller ile ilgilidir. Siyaseti nasıl tanımlarsak tanımlayalım, bu fiillerin siyasetin nüvesini oluşturduğunu apriori olarak kabul etmek zorundayız. Siyasetin tersine, resmî ideoloji kavramı ise "inanmak", "itâat etmek" fiilleriyle ve ritüellerle ilgilidir. Düşünmek, tartışmak, analiz etmek, eleştirmek, yorumlamak türünden tüm kavramlar resmî ideoloji kavramının dışındadır. Resmî ideoloji, yukarıdaki türden tüm kavramları dışlar; çünkü varlık nedeni, bu kavramların toplumsal hayattan dışlanması ile ilgilidir. Düşünen, düşündüğünü ötekileştirilme korkusu taşımadan ifâde eden, tartışan ve örgütlenebilen insanın, bir diğer ifâde ile siyasetin öznesi olan yurttaşın olduğu yerde resmî ideoloji, resmî ideolojinin insanların zihnini inşâ etmeyi başarabildiği yerde de "siyaset"ten ve siyasetin öznesi olan yurttaştan bahsedilemez. Çünkü ikincisinde insanlar, resmî ideolojinin tahakkümü altındaki siyasal süreçlerin nesnesi hâline getirilmişlerdir. Bir başka ifâde ile, kültür endüstrisi düşünmeden tüketen insanı, resmî ideoloji ise düşünmeden itâat eden insanı kutar.

Resmî ideolojinin zihinleri iğdiş ederek tartışmanın yerine itâati, düşünmenin yerine inanmayı koyduğu yerde siyaset, ancak, resmî ideolojinin farklı kutupları arasındaki bir çekişme şeklinde tezâhür edebilir. Siyaset, resmî ideolojinin yurttaşları çepeçevre sardığı bir toplumda da (gerçek anlamıyla değilse de) mevcuttur, hattâ serbesttir; ancak, sadece resmî ideolojinin vazettiklerinin terennüm edilmesi koşuluyla. Ermeni soykırımının olmadığı yönündeki her türlü siyasî faaliyet serbesttir böylesi bir toplumda; ancak, bunun tersini söylemek, söyleyeni öteki ve hâin kılar. Böylesi bir ortamda hâinlik, satılmışlık yaftasını taşımayı kabul etmeden, resmî ideolojinin vazettiği kavramlar setinin dışına çıkılarak siyaset yapmak mümkün değildir: Resmî ideolojiye göre Ermeni soykırımı "sözde"dir. Siyaset imkânı sadece onun sözdeliğini teyit edecek faaliyetlerle sınırlıdır. Tersini söylemek, iddiâ etmek, eğer söyleyen öteki ve hâin olmayı göğüsleyebilecek ve

"denizden kovulmayı" göze alabilecek cesarette ise kanunen yasak değildir.

Resmî ideolojinin gerçek anlamda siyaset kavramının içini boşaltarak siyaseti, kendi inşâ ettiği gerçeklikler âlemindeki bir oyuna, ritüellere dönüştürmesi, siyaseti toplumsal bağlamından tamamen koparır; siyaset makbul vatandaşlardan mürekkep partilerde icra edilen bir temaşa hâline gelir. Yurttaşlar ise gerçekleştirilen ritüellerin bir nesnesi. Bu çemberin dışında kalmaya çalışan kişi (ve siyasal örgütlenmeler), tıpkı kültür endüstrisinin dışında kalan kişi gibi önce görmezden gelinir, yok sayılır; ardından da hâin, outsider ve/ya satılmış olarak tanımlanarak sistemin dışına itilir. Zaten, resmî ideoloji yoluyla ulaşılmaya çalışılan temel amaç da budur: Yurttaşların siyasetin öznesi olmaktan çıkartılarak, resmî ideolojinin (ve onun ritüellerinin) bir nesnesi hâline getirilmesi. Çünkü toplumdan siyaset yapması değil, inanması ve itâat etmesi beklenmektedir. Resmî ideolojinin toplumu tahakkümü, aynı zamanda öznenin nesneleştirilmesi sürecidir. Örneğin, eğitim sisteminde genç yurttaşlardan İstiklal Marşı'nı okuyup anlamaları, eleştirmeleri, tartışmaları, örneğin neden marşın "korkma" hitabıyla başladığını düşünmeye, anlamaya çalışmaları değil; öğretmenleri tarafından öğretilen teatral hareketlerle çoğu kelimesini anlamadıkları, anlayamayacakları bu sözleri, karşılarındaki topluluğa gözyaşları arasında okumaları beklenmektedir. Siyasal faaliyet, onlu yaşlarındaki gençlerin "*O zaman vecd ile secde eder varsa taşım, her cerîhamdan ilâhi boşanıp kanlı yaşım*" dizelerinden etkilenerek ağlamalarının izleyiciler tarafından alkışlanması şeklindeki bir ritüeldir artık. Böylesi bir toplumda, siyasal tutumun da Atatürk'ün imzasının kola dövme ile nakşedilmesi yoluyla gösterilmesini hiç de abes karşılamamak gerekmektedir.

Rejim için resmî ideoloji işlevsel, önemli, hattâ hayatîdir. Resmî ideolojinin siyasal sistem içerisindeki en önemli işlevi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kendini bir ulus-devlet olarak

tanımlayabilmesini mümkün kılmasıdır. Resmî ideoloji bu işlevini, rejimin ulusu (yurttaşları) siyasal sistem içerisinde gerçek anlamda bir özne (hâkimiyetin gerçek sahibi) olarak tanımlama konusundaki başarısızlıklarını ve çelişkilerini örterek, gizleyerek gerçekleştirir. Cumhuriyet, teoride bir ulus-devlet projesiydi; fakat ulusun bir özne olarak devlet ile bütünleşip ulus-devleti kuramadığı durumda, devlet bir nesne olarak ulusu şekillendirerek ulus-devleti inşâ etmeye yöneldi. Resmî ideoloji işte tam bu nokta da işlevsel hâle geldi.

Osmanlı modernleşmesinin ağırlık noktası imparatorluğun dağılmaktan kurtarılmasıydı. İttihad-ı anâsır düşüncesi, Osmanlı reformlarının temel sâiklerinden birini oluşturuyordu. Bu öylesine belirgin bir ihtiyaçtı ki, Abdülhamid'in İslamcılığı ile İttihat ve Terakki'nin anayasal meşrûtiyet düşüncesini aynı düzlemde bir araya getirebiliyordu. Hattâ, Türk milliyetçisi Rıza Nur bile, imparatorluğun dağılabileceği korkusuyla milliyetçiliğini açıkça ifâde etmekten çekindiğini anılarında şu sözlerde dile getiriyordu: "*Türk ülküsü için ölüyorum, fakat bu ülküyü içimde gizli bir çanak gibi saklıyorum ve ondan kimseye söz etmiyorum. Biliyorum ki böyle yapsam bu hareketim diğerlerinin gizli fikirlerini meşrûlaştıracaktır. Ve bu da devletin parçalanması, tükenişi anlamına gelecektir.*"

Osmanlı'yı parçalanmaktan kurtarmak, imparatorluğu oluşturan unsurları bir arada tutabilmek, dağılmayı önlemek, "üç tarz-ı siyaset"in her birinin temel mantığı idi. Ancak, Birinci Dünya Savaşı, imparatorluğun sonunu getirdi ve yerine teknik anlamda bir "ulus-devlet" olan Türkiye Cumhuriyeti kuruldu. Kurulan Cumhuriyet gerçekten de sadece teknik anlamda bir ulus devletti. Çünkü, Batılı usullerle kurulmuş bir (ulus) devlet olmasına karşın, o ulus-devletin "ulus"u henüz ortalıkta yoktu. Bir başka ifâde ile hâkimiyet bilâ kayd-ı şart milletindi, ancak ortada hâkimiyeti kayıtsız şartsız sırtlanacak, sahiplenecek, onun öznesini oluşturacak ulus (demos) hâlinde örgütlü bir kitle mevcut değildi.

Cumhuriyet, ulus tarafından değil, ağırlıklı olarak asker ve bürokrat tarafından Batılı örnekler göz önüne alınarak kurulmuştu. Cumhuriyet yönetiminin bu açmazı, Cumhuriyet dönemi reformlarının da temel sâikini ve bunların Osmanlı dönemi reformlarından temel farklılığını oluşturdu: Ulus-devletin ulusunun, ulus-devletin devleti tarafından imâli, yaratılması; yani, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal öznesini oluşturacak bir ulusun oluşturulması. Farklı kelimelerle ifâde etmek gerekirse, Cumhuriyet'in elinde Osmanlı'dan farklı olarak, Batılı formlarla kurulmuş bir devlet vardı; var olduğu düşünülüyordu. Bu Cumhuriyet'in, bu ulus-devletin en büyük eksiği ise kendi öznesi olacak bir ulustu. Erken Cumhuriyet'in idarecileri kolları sıvadılar ve kendi politikalarıyla kendi öznelerini (hâkimiyetin sahibini) yaratmaya koyuldular; devletin politikaları ile Cumhuriyet'in öznesi, sahibi olan bir ulus, bir toplum yaratılacaktı.

Tek parti dönemi bu çabayla geçti. İnkılâp Kanunları, Türk Tarih Tezleri, Halkevleri, Köy Enstitüleri, hepsi -son analizde- ulusun bir özne olarak inşâsına yönelik çabalardı. Cumhuriyet, tüm bu çabalarına karşın, hem Ankara'nın dışına çıkmakta zorlandı, hem de idarî politikalar ile siyasal süreçlerin "özne"si, hâkimi olacak bir toplumun, bir ulusun inşâ edilmeye çalışılmasındaki çelişkiyi göremedi: Hâkimiyet bilâ kayd-ı şart milletindi, yani teorik olarak millet siyasal süreçlerin öznesi, sahibi olarak kabul ediliyor, meclis sadece ve sadece bu öznenin adına hâkimiyeti kullanan bir organ (nesne) olarak tanımlanıyordu. Hâkimiyet teorik olarak milletindi, ancak gerçekte millet tek parti dönemi politikaları ile ileri bir tarihte inşâ edilecekti. Peki, o takdirde hâkimiyet aslında kimdeydi? Kimdi gerçek anlamda özne, hâkim o dönemde? Tabii ki, pratikte hâkimiyet, ulusa değil, idarî politikalarla hâkimiyetin gerçek sahibini yaratacak olan idarecilere aitti. Bu, Cumhuriyet yönetimi için ciddî bir çelişkiydi. Tabir-i câizse, Cumhuriyet'in kuruluş tanımında nesne ile özne yer

değiştirmiş, nesne fail, özne mef'ul hâline gelmişti. Özne (ulus) olarak tanımlanan gerçekte nesne, nesne (devlet, meclis) olarak tanımlanan ise gerçekte nesneyi kendi politikalarıyla özne hâline getirecek özneydi. Özne (hâkimiyetin gerçek sahibi, devlet) nesnesinden (gelecek nesilden) yeni bir özne (Cumhuriyet'in sahibi) yaratacaktı. Bu, tam da "tavuğun, kendini yumurtlayacak tavuğu doğurması" türünden bir çelişkiydi. Cumhuriyet, gelecek yeni neslin, devletin izleyeceği politikalarla yetişecek yeni neslin, bir "Cumhuriyet kuşağı" olacağını, ulus devletin ulusunu, öznesini oluşturacağını düşünüyordu. Mustafa Kemal Nutuk'unu gençliğe hitabe ile, gençliğe öğütlerle bitiriyor; bayramlar çocuklara, gençlere ithaf ediliyordu. Tek parti yönetiminin politikaları, genç nesillerin bir özne-ulus hâline gelmesine yol açacak, Cumhuriyet'i bu kuşak sahiplenecek; böylece ihtiyaç duyulan ulus bir kuşak sonra yaratılmış olacak; Cumhuriyet, gelecek nesillere armağan edilecekti.

Oysa hâkimiyetin gerçek öznesi olan ulusun inşâsı bir yana, Cumhuriyet teknik anlamda bile tüm yurda yayılmış değildi. 1922'de "kurtarılan" İzmir dahi 1930 yılında Cumhuriyet politikalarına direniyordu. Cumhuriyet yönetiminin göz bebeği İzmir, 4 Eylül 1930 tarihinde kente gelen Ali Fethi Okyar'ı çılgınca karşılıyor; halk, CHP idaresine tepkisini Okyar'a gösterdiği ilgi ile dile getiriyor; çıkan çatışmada 14 yaşındaki bir çocuk da öldürülüyordu. Doğu ve Güneydoğu'da ise durum daha da vahimdi. İzmir'den yükselen muhalefeti Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı kapattırarak atlatmaya çalışan yönetim, Doğuya karşı çok daha haşin davranacak, Dersim örneğinde olduğu gibi, şiddet yöntemlerine başvuracaktı: Rejim, kurulduktan 15 yıl sonra bile, kendi sınırları içerisinde kendi öznesini (ulusunu) yaygın bir şekilde imâl edememişti; hâlâ Cumhuriyet idarecilerinin arzu ettiği yaygınlıkta bir Cumhuriyet ulusu yaratılamamıştı.

Nitekim, sonuç hiç de tek parti yönetiminin arzuladığı şekilde olmadı. Hâkimiyetin gerçek sahibi olan bir ulusun oluşturulması düşüncesi geniş oranda başarılamadı. Bir diğer ifâde ile, Cumhuriyet rejimi, Şerif Mardin'in de vurguladığı gibi, imamın yerine öğretmeni ikâme edecek bir toplumsal dokunun ortaya çıkarılmasında yaygın olarak başarılı olamadı: Rejimi köylere kadar götürecek olan Köy Enstitüleri kapatıldı; halkevleri yerel bürokrat ve CHP'lilerin gidip geldiği bir lokal olma özelliğini nadiren aşabildi. Ulusun inşâsı düşüncesi başarısızlığa uğradıkça da Cumhuriyet yönetimi inşâ edemediği ulusu, resmî ideoloji çerçevesinde tanımlamaya, kurmaya yöneldi ve resmî ideoloji işte bu noktada devreye girdi. Bir anlamda resmî ideoloji, ulus devletin ulusu ve devleti arasındaki çatlağı dolduran bir sıva görevi gördü. Bir ulusun kurmadığı ulus-devlette (Türkiye Cumhuriyeti'nde) devlet, bizzat ulusu inşâ etmeye yönelip, bu konuda da görece başarısız olunca, resmî ideoloji makbul vatandaşın tahayyülünün temel enstrümanlarından biri hâline geldi. Tek parti dönemi politikalarıyla inşâ edilemeyen, ortaya çıkmayan özne, ulus, yine aynı dönemlerden başlayarak resmî ideoloji yoluyla tahayyül edilmeye çalışıldı. Tek parti yönetimi politikaları hâkimiyetin gerçek sahibi olarak ulusu inşâ etmekte başarısız olduğu ölçüde de bu başarısızlık, resmî ideolojinin dayatmaları ile örtülmeye çalışıldı. Böylece herkesin makbul vatandaş olacağı, ulusun inşâ edilebildiğinin varsayılabileceği kurgusal bir zemin de yaratılmış oldu. Çünkü bu kurguda makbul vatandaş olmayanların hâinler, ötekiler oldukları varsayılıyordu.

Resmî ideolojiye göre herkes Türk'tü, her Türk asker doğardı, varlığımız Türk varlığına armağandı, devlet ülkesi milleti ile bölünmez bir bütündü ve bizler birbirinin lazımı ve melzumu olan sınıfsız kaynaşmış bir kütleydik. Oysa Anadolu coğrafyasında yaşayan herkesin Tük olmadığını, her Türk'ün asker doğmadığını ya da sınıfsız bir toplum olmadığımızı yöneticiler de biliyorlardı. Resmî ideoloji işte burada

devreye giriyordu. Cumhuriyet rejimi işe herkesi Türkleştirmek, sınıfsız bir toplum inşâ etmek vb. için amaçlarla yola çıkmıştı ama bu gerçekleşmeyince herkesin Türk olduğu, her Türk'ün asker doğduğu vb. apriori kabul edilerek diğerlerinin yok sayıldığı, görmezden gelindiği, tüm bunların yapılamadığı durumlarda da gerçeklerin bastırıldığı, susturulduğu, çarpıtıldığı, tevil edildiği bir tahayyüle geçildi. Devlet, hayata geçiremediği politikaları (ulusun inşâsı) resmî ideoloji ile yeni bir gerçeklik alanı yaratarak halka dayatmaya başladı. Artık ya bu uluş-devletin, tam da devletin istediği türden ulusu olunacaktı, ya da öteki: Ya deryada mâhî, ya da tavada ızgara!

Kültür endüstrisi resmî ideolojinin bu metotlarına yenilerini ekledi. Onun sayesinde Mustafa Kemal'in resmî törenlerde Ulu Önder Atatürk'leştirilmesi pratiklerine popüler kültürün imkânları da eklenmiş, resmî ideolojinin ve resmî ideoloji içerisinde Mustafa Kemal'in ata Türk olarak totemleştirilmesinin enstrümanları öncesindeki hiçbir dönemle kıyaslanamayacak kadar zenginleşme imkânı bulmuştur.

Kemalizm, 12 Eylül, Atatürkçülük

Darbeler Atatürk'ün totemleştirilme süreçlerinde önemli kilometre taşları olagelmişlerdir. Cumhuriyet tarihinde gerçekleştirilen her bir darbe, Atatürk ilke ve inkılâplarının korunmasından, Atatürk'ün bize emanet ettiği ülkemizi koruma edebiyatından dem vurmayı birincil görevleri arasında saymıştır. Bu çerçevede, 12 Eylül darbesinin de bu kervanın içerisinde yer aldığını söylemek mümkündür. Ancak, 12 Eylül darbesi, sadece genel anlamda darbeler ve Atatürk (ilkeleri, devrimlerinin korunması vb.) söyleminin içerisinde yer almakla kalmaz; bundan bir adım öteye geçerek, Kemalizm'i, Atatürkçülük adı altında yeniden imâl etmeye yönelir. 12 Eylül'ü Köker'in (2002:97) tabiriyle bir milat olarak tanımlamaya imkân veren, ya da başka bir ifâde ile 12 Eylül ile birlikte (öncesindeki darbelerden, yani 27 Mayıs ve 12 Mart'tan

farklı olarak) askerî düzenin kalıcı hâle gelmesine neden olan unsurlardan birisi de hiç kuşkusuz, onun bu özelliğidir[10]. Bu, 12 Eylül darbesinin temellerinde yer alan iki varsayım ile doğrudan alâkalıdır.

10 1980 darbesi siyasal sistemi tadil ederken, aynı zamanda darbe geleneğini de kapatmış; 1960,71 ve kendisi türünden darbeleri gereksiz hâle getirmiştir. Bu, 1980 darbesinin, 1960 ve 71 darbelerinden farklılaştığı en önemli noktadır. Şöyle bir anaoji ile durumu izah etmek mümkündür: Cumhuriyeti, cumhuriyet ile oluşan siyasal sistemi (araba) kuran asker-sivil bürokrasi, 1950 Mayıs'ında şoför koltuğunu sivillere bıraktı. Asker, arabada kalmaya, yan koltukta oturmaya devam etti, ama sonuçta 2. Dünya Savaşı sonrası konjonktürü direksiyona bürokrasinin dışında birilerinin geçmesini zorunlu kılıyordu. 1950 ortalarından itibaren direksiyonu sivillere bırakan asker, arabanın kendi koyduğu usullere göre kullanılmadığını her düşündüğünde direksiyona hamle yapmaya, sivil şoförü uyarmaya, ikaz etmeye, arabanın seyrine müdahale etmeye çalıştı; hatta arabanın gerçekten kötü kullanıldığını düşündüğü durumlarda 1971 Mart'ında olduğu gibi şoförü arabadan indirerek onu ihtar etmeye, 1960 örneğinde olduğu gibi arabayı durdurarak şoförü asmaya ve yeni şoför bulmaya, 1980 örneğinde olduğu gibi şoförü şoförlükten men etmeye kadar işi götürdü. Çünkü araba onundu; onun her şeyi, varlık sebebiydi; ne olursa olsun araba onun istediği gibi kullanılmalıydı. Asker, arabayı kendi istediği gibi kullanmayan sivilleri asma, ihtar etme, araba sürmekten men etme hakkı olduğunu düşündü 1980'e kadar.

Şoförün arabadan kovulduğu, arabanın tamire çekildiği son tarih ise 1980'in Eylül ayıdır. Bu tarihte araba, 1960 ve 1971 kazalarından sonra yapılan "tamiratan" farklı olarak bir de "tadilata" sokuldu. Bir diğer ifâde ile cumhuriyet rejimi arabası "modifiye" edildi 1980'de. Artık arabada tam da sürücü kurslarındaki arabalarda olduğu gibi iki gaz, iki fren, iki debriyaj yer almaya başladı. Biri şoför mahallinde, diğeri de yan koltuktaki askerin denetiminde. 1980'den sonraki tadilatın ardından asker, 1923'den bu yana olduğu gibi şoförün yanında oturmaya devam etti. Arabaya dışarıdan bakıldığında artık her şey yolunda görünüyordu; ne bağıran, ne çağıran, ne kavga, ne gürültü, ne müdahale. Arabayı sivil şoför sürüyordu dışarıdan bakınca. Ama arabaya içeriden bakınca durum tamamen farklıydı: Araba, ancak yan koltuktaki asker pedallara basmadığı sürece direksiyondaki şoför tarafından sürülebilecek şekilde modifiye edilmişti. Asker müdahale ettiğinde ise bunun dışarıdan açıkça görülebilmesi mümkün değildi. Gerçekten de 1980 ile birlikte siyasal sistem geniş bir tadilattan geçmiş, bir diğer deyişle, 12 Eylül ile birlikte askeri dönem geçici, askeri düzen ise kalıcı hâle gelmiş; 12 Eylül askeri dönemi 1983 yılında bitmesine karşın, 12 Eylül askeri düzeni günümüze kadar devam etmiştir.

12 Eylül darbesi, gerçekten de iki temel varsayıma dayanmaktadır. Bu varsayımlardan birincisi, ideolojilerin (aslında sadece komünizm olarak tanımlanan her çeşit sol düşüncenin) "kökü dışarıdalığı" ve kötülüğü, ikinci olarak da dindar bir kişinin komünist olamayacağı, komünizm ve dinin birbirlerini dışladıkları düşüncesi. Bu nedenle de 12 Eylül, öncesindeki 27 Mayıs ve 12 Mart'tan farklı olarak, bir yandan yerli malı, kökü içeride, bütün topluma benimsettirilecek bir ideoloji yaratmaya, diğer yandan da zorunlu din dersleri ve imam hatiplere kız öğrencilerin alınması türünden uygulamalarla toplumu mütedeyyinleştirmeye yöneldi. 70'li yılların ortalarından itibaren sağ politikacılar tarafından işlenen bu düşünce o kadar belirgindi ki, 1975-1980 yılları arasında Başbakanlık yaptığı dönemlerde Süleyman Demirel, o tarihe kadar farklı hükümetler tarafından açılmış bulunan toplam imam hatiplerden kat be kat fazla sayıda (269 adet) imam hatip lisesi açmıştı. Bu politikaya, Demirel'in halefi Turgut Özal tarafından da devam edildi. Özal da Başbakanlık yaptığı 1989 yılına kadar toplam 89 imam hatip lisesi açtı[12].

Tüm topluma benimsettirilecek, diğer tüm ideolojilerin yerini alacak yerli malı bir ideoloji oluşturma düşüncesi de yine benzer çevrelerde pişirilmeye başlandı. Özellikle, 1981 yılının Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yılına denk gelmesi vesilesiyle düzenlenen toplantılarda, yerli malı ideoloji (Atatürkçülük) düşüncesi sıklıkla dile getirilmeye başlandı. Örneğin, 27 Mayıs darbesinin sabahı Gürsel'in makamında hazırola geçen Onar Komisyonu'nun en genç üyelerinden ve 1980 darbesinin ardından Atatürkçü bir ideolojinin imâl edilmesi politikasının önemli aktörlerinden biri olan İsmet Giritli, bu ihtiyacı açık bir dille ifâde etmektedir: "*Atatürk'ün 100. Doğum Yıldönümünde Atatürkçülük-Kemalizm'in bir ide-*

11 İmam hatipler ile ilgi rakamlar Eğitim-Sen'in 2003 yılında hazırladığı Siyasal İslam, Din Eğitimi ve İmam Hatipler Gerçeği başlıklı rapordan alınmıştır.

oloji olarak oluşturulması ve ideolojik arayış içinde bulunan toplumumuzun ve gençlerimizin ulusal bir ideoloji etrafında birleştirilerek, Türkiye'ye ve Kemalizm'e düşman çevrelerin ideolojik tuzaklarına düşmekten kurtarılması büyük önem taşımaktadır."

İmâl edilen bu Atatürkçülük, 1980 öncesinin Kemalizm'inden farklı olmalıydı. Çünkü 1965'de ortanın solu ile başlayarak Bülent Ecevit ve çevresinin demokratik solu CHP içinde hâkim kılmasıyla birlikte, Atatürk ve merkez sol düşünce (ortanın solu/Demokratik sol) bir arada ele alınmaya, Kemalist blok kendisini ağırlıklı olarak merkez solda tanımlamaya başlamıştı. 1980'de imâl edilen Atatürkçülüğün ise bu yükü sırtından atması, sol ile olan bağını koparacak milliyetçi bir çizgiye yaslanması gerekiyordu. Böylece bir taşla iki kuş vurulmuş olacak, 1980 öncesinin MHP milliyetçiliğinden farklı bir milliyetçilik (Atatürk milliyetçiliği) imâl edilirken, sol kavramlarla kendisini ifâde eden Kemalizm'den farklı olarak da sol ile ilişkisini tamamen kesmiş bir Atatürkçülük tesis edilebilecekti. Nitekim, Nadir Nadi'yi "*Ben Atatürkçü Değilim*" başlıklı bir eser yazmaya, aynı gazeteden İlhan Selçuk'u Kasım 1980'de -gazetesinin 10 gün kapatılmasına da neden olan- "*Atatürkçülük Muz Mudur?*" başlıklı bir makale kaleme almaya iten de olayın bu yönü; Kemalizm ve Atatürkçülük arasında 12 Eylül ile birlikte yaratılmaya çalışılan farklılıktır.

Atatürkçülüğün imâli yoluyla darbeciler, 1980 öncesinin ülkücü-devrimci çatışmasına bir çözüm üretmiş olacaklar, milliyetçi olan ama ülkücü olmayan, Mustafa Kemal'e sırtını dayayan, ama (sol-) Kemalist olmayan bir yerli malı ideoloji ile toplumu maniple edebileceklerdi. Oysa, sonuç hiçte umdukları gibi olmadı. Askerin siparişi, emri ile imâl edilen Atatürkçülük, ilkokuldan üniversiteye kadar zorunlu hâle getirilen inkılâp tarihi derslerinin yanı sıra, millî güvenlikten tarihe kadar tüm derslerin içerisine yedirilerek gençlere aktarıldı ama eklektik, zorlama, seremonik bir "paket" olmanın ötesine geçemedi. Atatürkçülük tek ideoloji, herkes Atatürkçü, Ata-

türk de "Ulu Önder"di; resmî ideoloji, bütün kurumları ile bunu tesis etmeye çalışıyordu, ama Atatürk'ün totemleştirilmesinin, kutsallaştırılmasının ötesinde bir Atatürkçülük de bu süreçte inşâ edilemedi. Daha doğrusu, resmî ideolojinin böyle bir sistematik çabası dahi olmadı. Atatürkçülük resmî ideoloji vasıtasıyla popüler, ama bir o kadar da yüzeysel hâle geldi: Her ile, ilçeye yapılan Atatürk büstleri, her okula konulan Atatürk köşeleri, her konu ile ilgili olarak asılan "Atatürk diyor ki," ile başlayan vecizelerin ötesine geçebilen kapsamlı, sistematik bir Atatürkçülük de imâl edilemedi, edilmeye de çok çalışılmadı; bunun başarılabilmesi de mümkün değildi zaten.

Kültür endüstrisi, 1980'den sonra imâl edilmeye başlanan Atatürkçülüğün sahip olduğu bu çelişkinin yarattığı gerilimi hafifletme konusunda önemli bir rol oynadı. Tok sesi ve heybetli görüntüsü ile Cumhuriyet filminde rol alan Rutkay Aziz, tam da 1980'den sonra imâl edilmeye çalışılan Atatürk ve Atatürkçülük'e bire bir uyuyordu; ayrıca gelişen medya teknolojileri, darbecilerin yıllar boyu uğraşsalar da başaramayacakları ölçüde kitlelere ulaşabiliyordu. Popüler bir şarkıcının klipinde Mustafa Kemal'in sigarasını yakması, okuldaki Atatürk köşesinden çok ama çok daha derin bir şekilde kitlelere nüfuz edebiliyor, Yukarı Gündeş köyü yakınlarındaki Karadağ sırtlarına düşen Atatürk siluetinin internette dolaşan görüntüleri, 1981 yılında Genel Kurmay Başkanlığı tarafından bastırılan "*Atatürkçülük*" kitabından çok daha fazla kitleleri büyüleyebiliyordu. Çünkü, daha önce de üzerinde durulduğu gibi, kültür endüstrisi, yarattığı metalarla biz'i belirliyor, kendi biz'ini belirlerken aynı zamanda kendi ötekisini, dışarı'dakisini de yaratıyordu ve ötekileşmemek istemeyen kitleler, bu metaları zorla değil, aksine isteyerek tüketerek sitemle olan bağlarını sürdürmeye, korumaya çalışıyorlardı. Çünkü, yine daha önce de vurgulandığı gibi, "İdeolojilerin gücü, yarattığı *hayallerle, kitlelerin önemli bir bölümünü peşinden sürükle-*

mesinde yat'ıyordu ve kültür endüstrisi hem hayalin yaratılmasında, hem de kitlesel bir şekilde onun tükettirilmesinde önemli işlevler üstleniyordu.

Ancak, sorun sadece yeni medya teknolojilerinin kitlelere daha rahat nüfuz edebilmesine indirgenerek ele alınmamalıdır. Nitekim, Yeğen'in (2006:70) de üzerinde durduğu gibi, Atatürkçülük 1990'larda ağır bir sembolizm üzerinden görünür olmaya başladı. Kuşkusuz, 1990'larda yaygınlaşmaya başlayan yeni kitle iletişim teknolojileri, 12 Eylül darbecilerinden daha etkin bir şekilde kitlelere ulaşabiliyordu, fakat çok daha önemlisi, kültür endüstrisinin markalaştırdığı Atatürk ile 12 Eylül'ün totemleştirdiği Atatürk'ün aynı amaca hizmet ediyor olmalarıdır. Kültür endüstrisi ve 12 Eylül Atatürkçülüğü arasındaki bu ilişki iki düzlemde gerçekleşti. Birinci olarak eğitim sisteminde, ilkokuldan başlayarak üniversitelerin tüm bölümleri için zorunlu hâle getirilen Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi derslerinde (ve diğer bir çok dersin içine sindirilerek) öğretilen totemleştirilmiş Atatürk ile kültür endüstrisinin markalaştırarak bir popüler ikon hâline getirdiği Atatürk birbirine çok benziyordu.

Daha somut bir örnek vermek gerekirse, İş Bankası reklamında diken battığı için eli kanayan Atatürk'ü gören çocuğun "*Senin eline diken batar mı? Senin elin kanar mı? Ama sen Atatürk değil misin?*" diyerek şaşırması gayet mantıklıydı. Çünkü eğitim sisteminde ona öğretildiğine göre Atatürk'ün eline diken batmaması, elinin kanamaması gerekiyordu. Özetle, banka reklamlarında oynayan Atatürk ile 12 Eylül sonrasında yaratılmaya çalışılan Atatürk(çülük) birbirleriyle uyum içinde hareket ediyordu. Bir diğer ifâde ile kültür endüstrisi, resmi ideolojide totemleştirilen Atatürk'ü markalaştırma, popüler kültür metaı hâline getirme işi ile uğraştı; tarihte yaşamış bir kişi olarak Mustafa Kemal kültür endüstrisinin ilgisini çekmedi; çekemezdi: Kültür endüstrisinin gerçekle, yaşayanla, olanla (Mustafa Kemal ile) bir işi zaten olamazdı, kültür en-

düstrisi çarkının devranı için kurgulanana, kahramanlaştırılana ihtiyaç vardı.

İkincisi Atatürk'ü markalaştırarak pazarlayanların müşterilerinden, Atatürkçülüğü imâl eden darbecilerin de yurttaşlardan beklentileri de birebir örtüşmekteydi. Birinciler Atatürk'ün satın alınmasını kültür endüstrisinin devamı için yeterli görürlerken, ikinciler Atatürkçülüğe biat edilmesini 12 Eylül'ün askeri düzeninin kalıcılığı için yeterli gördüler. Hiçbirinin Mustafa Kemal'i anlamaya çalışmak, izlediği politikaları kritik etmek, değerlendirmek, tartışmak ve o dönemi kendi bağlamı içerisinde anlamaya çalışmak türünden bir amaçları yoktu.

Son Söz

Suddeutsche Gazetesi, Almanya'da çıkan sol eğilimli bir gazete. Bu gazetenin 28 Ağustos 1997 tarihli nüshasında Wolfgang Koydl imzası ile çıkan haberde Atatürk büstleri konu edilmektedir. Muhabir, 1981 yılında babasının vefatından sonra işleri devralan Necati İnci ile görüşerek haberini yazmış. Kendisi ile yapılan röportajda Necati İnci, o tarihe kadar, yani 1981'den 1997'ye kadar boyu beş metreden yüksek olan 400'den fazla heykel yaptığını, beş metreden küçük helkelerin sayısını ise hatırlamadığını belirtmiş. Muhabir, haberine, Türkiye'deki Atatürk heykellerinin tam sayısını kimsenin bilmediğini ve Atatürk heykelleri sektörünün Türkiye'de krizden etkilenmeyecek bir sektör olduğunu da eklemiş. Suddeutsche Gazetesi'nden yaklaşık iki ay sonra, 09 Kasım 1997 tarihinde, Nuriye Akman da aynı konu ile ilgili olarak Necati İnce ile röportaj yapmış[12] ve sohbet sırasında İnce'ye neden bir gülen Atatürk heykeli yapmadığını sormuştur. İnce'nin cevabı ise totemleştirmeye örnek teşkil edecek şekildedir: "*Atatürk'ün çok az gülümseyen resmi vardır. Hayatında o kadar çok düşünmüş ki gülmeye pek fırsat bulamadı.*" Akman, röportajında, heykel fiyatlarına, bu işten elde edilen rantlara da değinmeyi

12 Röportaj için Bkz. http://www.nuriyeakman.com/node/1065

ihmal etmemiş. Akman'ın tespitleri de Koydl'ın tespitlerinden farklı değil. Atatürk heykelleri oldukça kârlı bir sektör.

İşte kapitalizm, kültür endüstrisi, resmî ideoloji ve totemleştirmeyi bir araya getiren de işin bu yönüdür. 27 Mayıs'ta her ile bir Atatürk heykeli kampanyası, 12 Eylül darbesinde her okula bir Atatürk heykeli politikasına dönüşecek, bu sektörün hacmini genişletecektir. Ama iş ekonomi ile sınırlı kalmayarak resmî ideolojinin yeniden üretimi ve bu yeniden üretim sürecinde Mustafa Kemal'in ata Türkleşmesi, totemleştirilmesi süreçlerini de içerisinde taşıyacaktır: Gülümseyen bir Atatürk heykeli olamaz, çünkü Atatürk ülkesini düşünmekten gülmeye fırsat bulamamış bir liderdir. Sektörün genişlemesi totemleştirmeyi, totemleştirme resmî ideolojide Mustafa Kemal'in yeniden üretimini, kültür endüstrisi bu totemden bir popüler marka, bir ikon yaratılma süreçlerini besleyecektir: Mustafa Kemal, artık, sadece düşünmekten gülümsemeye vakit bulamayan Ulu Önder olmakla kalmayıp, kravat iğnesinden, mektup açacağına, takvimden, çay kupasına akla gelebilecek birçok tüketim malzemesinin üzerine resmi, imzası nakşedilmiş bir popüler kültür ikonudur. Ne kadar totemleştirilirse, o kadar rahat pazarlanan bir marka hâline gelecek, ne kadar marka hâline gelirse totemleştirilmesi o kadar kolaylaşacak, resmî ideoloji içerisinde Atatürk'ün yeniden üretimi ve aktarımı o kadar kolaylaşacaktır. Bir başka ifâde ile Mustafa Kemal, Atatürkleştirilerek ne kadar satılırsa o kadar kâr getirmekte, ne kadar kâr getirirse o kadar totemleştirilmekte, ne kadar totemleştirilirse resmî ideolojinin yeniden üretimi aktarımı o kadar sorunsuz devam ettirilebilmektedir. Bu yargıyı, erken Cumhuriyet döneminden bu yana totemleştirilmekte olan Mustafa Kemal'in 2000'li yılların ilk çeyreğinde siyasal hayattaki tezâhürü, Mustafa Kemal'in totemleştirilmesinin 2000'li yıllardaki metodu olarak okumak da mümkündür.

Mete K. KAYNAR

KAYNAKÇA

ADORNO, Thedor, Max HORKHEİMER. (1996), "Kültür Sanayi" *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar-2*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ALP, Tekin. (1998), *Kemalizm*, (Sadeleştiren: Çetin Yetkin), İstanbul:Doğan Kitap Yayınları.

AYDOĞAN, Erdal. (2006), *Reis-i Cumhur'un Doğu İncelemeleri 1924 Erzurum Depremi*, Ankara:Babil Yayınları

BELGE, Murat. (2000), "Devlet Zihniyeti" *Sosyalizm Türkiye ve Gelecek*, 3. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları, 177-123.

BELGE, Murat. (2006), Mustafa Kemal ve Kemalizm" *Modern Türkiye'de Siyasi* Düşünce Cilt 9: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları. 29-43.

DURKHEIM, Emile. (1961), *Elementary Forms of Religious Life*, (Trans: Ward Swain), New York:Collier Boks.

ERDOĞAN İrfan. (2005), İletişimi Anlamak, Ankara: Erk yayınevi.

ERDOĞAN, İrfan- Korkmaz ALEMDAR. (2005). *Popüler Kültür ve İletişim*, Ankara: Erk Yayınevi.

FREUD, S. (1984), *Totem ve Tabu*, (Çev.: K. Sahir Sel), İstanbul:Sosyal Yayınevi.

GİRİTLİ, İsmet. (1981). "Kemalizm İdeolojisi". *Atatürkçülük* 2. Ankara: Milli eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 59-92.

HORKHEİMER (1994), *Akıl Tutulması*, İstanbul: Metis Yayınları.

İLERİ, Celal Nuri. (2002), *Türk Devrimi, İnsanlık Tarihinde Türk Devriminin Yeri*, (Sadeleştiren: Özer Ozankaya), Ankara: TC Kültür Bakanlığı.

KAYNAR, Mete Kaan. (2009), "Totem, Tabu, Mustafa Kemal ve Atatürkçülük" *Modern Türkiye'de Siyasi* Düşünce Cilt 9: Dönemler ve Zihniyetler, İstanbul: İletişim Yayınları.

KONUKÇU, Enver. (1999), *Mustafa Kemal Atatürk Döneminde Erzurum*, Erzurum: Eser Ofset.

KÖKER, Levent. (2006), "Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet, Demokrasi" *Modern Türkiye'de Siyasi* Düşünce Cilt 9: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları.97-118.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1996), *Yaban Düşünce*, İstanbul: Yapıkredi Yayınevi.

MARKS, Karl, (2003), *Kapital*, Cilt 1, Ankara: Eriş Yayınları, 3. Baskı.

NUR, Rıza. (1992), *Hayatım ve Hatıralarım*, İstanbul: İşaret Yayınları

ORTAK, Şaban. (2002), "1924 Erzurum Depremi ve Reis-İ Cumhur Gazi Mustafa Kemal'in İkinci Erzurum Gezisi" *Atatürk Dergisi*, Cilt:3, Sayı: 2, 191-203

ÖNER, Sevin, (2005), "Popüler Kültürün Ekonomik Açılımı", *Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 5, No: 35. 205-211

ÜNDER, Hasan. (2006), "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü" *Modern Türkiye'de Siyasi* Düşünce, Kemalizm, İstanbul:İletişim, 138-155.

WUNDT, W. (1933), *Milletler Ruhiyatı Esasları*, İstanbul:Remzi Kitapevi Yayınları.

YEĞEN, Mesut. (2006), "Kemalizm ve Hegemonya" *Modern Türkiye'de Siyasi* Düşünce, Kemalizm, İstanbul:İletişim, 56-74.

Rejimin Döpiyesli Kadınları

Mazinin Lekeleri[1]

Yakup Kadri, *"Ankara"* isimli eserinin son bölümünde, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun ütopyasını anlatır: Cumhuriyet kurulmuş, yirmi yıl geçmiş, yeni bir nesil yetişmiştir. Yeni nesil, eskinin ufûnetinden, marazlarından, lekelenmişliğinden âzâdedir. Bu son bölümde belki de en sık tekrarlanan sözcükler, "gençlik" ve "sıhhat"tir. Yakup Kadri'nin gençlik dönemindeki antik Yunan hayranlığı da hatırlanırsa, genç ve sağlıklı bedenlerden oluşan bir toplum imgesinin bu ütopyanın kurucu öğesi olduğu söylenebilir. Romanın kadın kahramanı Selma, yeni nesil ile kendilerininkini karşılaştırarak der ki, *"Bence bu yeni nesilde bizim neslimizin derinliği yok."* Yazarın romandaki temsilcisi Neşet Sabit şöyle yanıtlar onu: *"Çünkü o, artık derini aramıyor. Aldığı istikamet ve her gün biraz daha artan hızı buna manidir. Biz, bir takım şakuli insanlardık. Hâlbuki bunlar, ufkidirler. Kuşlar gibi ufkidirler. Bunlara artık yürüyor denilemez. Uçuyorlar. Kanatla hiç derine gidilir mi? Kanat daima yükseğe ve uzağa götüren uzuvdur."*

Bence bu söz, yalnızca Yakup Kadri'nin değil, Cumhuriyet'in kurucularının öyle ya da böyle, şu ya da bu şiddette, benimsedikleri ve ortaklaştıkları bir hayali anlatır: Sıfırdan başlamak, geçmişi silmek ve yepyeni, lekesiz nesiller yaratmak; daima yükseğe, daima uzağa gitmek.

1 Bu yazının ilk versiyonu, Folklor Edebiyat Dergisi'nin 61. sayısında yayınlandı (2010/1).

Osmanlı'nın yüzünü Batıya dönmesi, modernleşme ve Batılılaşma çabaları, III. Selim dönemine kadar geri götürülebilir. Ordunun modernleştirilmesi, merkezî yönetim ile yerel güçler arasında bir sözleşme olması özelliğiyle anayasa benzeri bir metin sayılabilecek Sened-i İttifak'ın imzalanması ile başlayan, Tanzimat ve meşrûtiyetlerle devam eden bu süreç ile Cumhuriyet'in ilanı ve sonrasındaki modernleşme politikaları arasında bu anlamda elbette bir süreklilik vardır. Üstelik, Cumhuriyet'i kuranların büyük ağırlıkla İttihat ve Terakki Partisi mensupları olduğu düşünülürse, "her şeye yeni baştan başlıyoruz" iddiâsı ve hevesinin gerçekçi olmadığını pekâla söyleyebiliriz. Ancak, bu iddiâ ve hevesin gerçekçi olmayışı, onu hafife almaya neden olmamalı; çünkü Cumhuriyet'in resmî ideolojisi, işte bu iddiâ ve hevesi merkezileştirdi, bunun hikâyesini yazdı, bunun ritüellerini yarattı.

Ben bu yazıda, "her şeye yeniden başlıyoruz" iddiâsının esas olarak kadınlar üzerinden işlediğini, onların hayatlarını ve varlıklarını belirlediğini öne süreceğim ve bu "yepyeni"liğin kadınların kişisel ve siyasal hayatlarında ne türden sonuçlara yol açmış olabileceğini tartışmaya çalışacağım. Her ne kadar 1933 yılında İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun çıkardığı derginin adı *"Yeni Adam"* ise de, aslında yapılan, belki de bu "yeni adam"ları yetiştirmek üzere, öncelikle bir "yeni kadın" yaratmaktı. Erkeklerin, hele de "kurucu baba" konumundakilerin içlerinde birer pygmalion yaşattıkları şüphesine kapılmamak zor; yarattıkları bu "yeni kadın"la, yani aslında Cumhuriyet Kızları'yla ilişkilerinin bu boyutu ayrı bir yazının konusu olsun, şimdi yeni kadının "yeni" olabilmek için neleri hatırlayıp neleri unutması gerektiğine bakalım.

Unutulanlar, Geride Bırakılanlar...

Geçmiş, hem kişisel, hem de toplumsal tarihtir; bitmiş ve geride kalmış bir "şey" değil. Tersine, geçmişin tortusu, bugünde, bizimle birlikte yaşar. Geçmiş, hem kişisel, hem de

toplumsal tarih, çeşitli biçimlerde kurduğumuz bir anlatıdır. Her anlatı gibi, bazı şeyleri kapsar, başkalarını dışarıda bırakır; kapsadıklarını belirli bir perspektif içinde düzenler. Bu bakımdan, bu "geçmeyen geçmiş"e hep yeniden bakmak, yeniden anlamlandırmak, özellikle de ortak belleğin gerisine itilmiş anılarla yüzleşmek, sağlıklı bireyler ve toplumlar için bir zorunluluktur.

Bireysel boyutta hafıza, psikolog ve psikanalistlerin ilgi alanı olmasının yanı sıra, özellikle sözlü tarih, yaşam öyküsü anlatımı gibi tekniklerin gelişimiyle birlikte, tarihçiler ve sosyal bilimciler için de önemli bir bilgi kaynağı haline gelmiştir. Maurice Halbwacs'ın 1920'li yıllarda yaptığı çalışmalar ve "toplumsal bellek" kavramını ortaya atmasından bu yana ise, bireysel belleğin ne derece bireyin nörolojik yapısı ve kişisel yaşamıyla, ne derece toplumsal ilişkiler ve tarih ile bağlantılı olduğu tartışılmaktadır (Assmann 2001: 38-39). Halbwacs, bireysel belleğin toplumsal koşullara bağlı olduğunu ileri sürer ve "*Bu çerçevenin dışında toplumda yaşayan insanların hatıralarını sabitleştirecekleri ve yeniden bulabilecekleri bir başka bellek olmaz.*" der (akt. Assmann: 29). Ona göre, hafıza bireysel toplumsallaşma süreci içinde oluşur. Bu nedenle de toplumsal çevre tarafından belirlenir. Yani, "*...hafıza da tıpkı dil gibi, iletişimsel süreçlerde, yani hatıraların anlatılması, alımlanması ve sahiplenilmesi yoluyla oluşur.*" (Sancar 2007:41). Dolayısıyla, birey ancak yaşadığı toplumsal çevrenin ortak hafızası içine yerleştirebildiği, bu anlatı içinde kendine yer bulabilen şeyleri hatırlayabilir. Bu nedenle de bireysel hafıza ile toplumsal olan arasında yakın bir ilişki vardır.

Bu nedenle, Cumhuriyet'in yaratma iddiâsında olduğu "yeni kadın"ın somut kişiler, yani kadınlar tarafından nasıl üstlenildiği, nasıl deneyimlendiği sorusu, hem kişisel bir boyut taşır, ki bu aynı zamanda toplumsal ve politik bir konudur da. Bu "yeni kadın"lar, Cumhuriyet'in kurucu babalarının olduğu kadar, somut (kendi) babaların(ın) da kızlarıdır; Cum-

huriyet Kızları olarak adlandırılmış kadınların modernleşme projesinin görünür yüzü, hatta araçları olduğu daha önce söylendi. "Devlet feminizmi"nin cinsiyet eşitliği hedefinin milliyetçi boyutu üzerinde duruldu. Daha az konuşulan, bu kadınların böyle bir bağlam içinde kendi öznelliklerini nasıl kurdukları, nasıl stratejiler izledikleri, neleri kazanmak için nelerden vazgeçtikleriydi[2].

Cumhuriyet kızlarının, bu yeni kadınların varlıklarını çerçeveleyen bağlam, bir dizi unutuşla biçimlendirilmişti. Bu unutuşlardan ilki ve onların feminist torunları tarafından da ilk keşfedileni, bu topraklarda kadınların verdikleri hak mücadelesinin unutuluşuydu. Böylece, kadınların eşitliği fikrinin Mustafa Kemal'in zihninde yaratılmış ve yine onun tarafından yürürlüğe konmuş bir fikir olduğu inancı yaygın ve güçlü bir inanç haline gelebildi. Tıpkı Cumhuriyet fikri de dâhil olmak üzere modernleşmeye ilişkin düşünce ve eylemlerin on sekizinci yüzyıla kadar giden tarihinin unutulması gibi, Osmanlı kadınlarının hak talepleri de unutuldu. Kendi hakları için mücadele etmiş, söz söylemiş, sesini yükseltmiş kadınların yok sayılan tarihinin yerini büyük kurtarıcı tarafından cehaletin karanlığından çekilip çıkartılmış, kurtarılmış kızların hikâyesinin alması, kadınlar açısından ciddi sonuçlar doğurdu.[3] Her şeyden önce, Cumhuriyet öncesinden taşınan bir mücadele deneyimi ve hareketi, neredeyse iz bırakmadan ortadan kalktı. Başka Ortadoğu ülkelerinde, örneğin Mısır'da varlığını kesintisiz olarak sürdüren ve önemli bir siyasal figür olarak hesaba katılması gereken "bağımsız" kadın hareketinin Türkiye'de yeniden doğuşu, ancak 1980 darbesinden sonra

2 Bir iki istisnâyı anmadan geçmeyelim: Nükhet Sirman (2002), Ayşe Durakbaşa (1998) her ikisinin çalışmalarına da yazının ilerleyen bölümlerinde dönülecek.

3 Bu sonuçları daha etraflıca tartıştığım bir yazı için bkz. "Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler", İ.Ü. SBF Dergisi, No: 39, Ekim 2008.

mümkün olabildi. Yine de, Mısır kadın hareketi yirmi yıl boyunca evlenme yaşının yükseltilmesi gibi son derece sınırlı kazanımlar elde edebilirken, Türkiye'de başta seçme ve seçilme haklarının kazanılması olmak üzere, ciddî yasal reformlar yapıldı; tek partili dönemde kadınlar mecliste hep temsil edildiler.[4]

İkincisi, Tanzimat'tan başlayarak modernleşmeci elitlerin düşünce ve eylemlerini belirleyen geleneksel/modern ikiliğinin bir kurgudan ibaret olduğunun unutulmasıydı. "Geleneksel" hanelerin ve bu hanelerde yaşananların cehalet, gerilik, yobazlık ve karanlıkla nitelendirilmesi, dolayısıyla bu kurgusal "gelenek"e kurtulunması gereken bir gerçeklik muamelesi yapılması, bu hanelerin gerçekliğinin de unutulanlar arasına katılmasına yol açtı. Ancak çok yakın bir dönemde, Duben ve Behar'ın (1996) çalışması türünden bazı çalışmalarla bu unutuşun tozları silinip gerçekliğe bir başka perspektiften bakma imkânı bulunabildi. Bu unutuş, kadınların hak mücadelelerine ilişkin ilk unutuşu destekleyici nitelikteydi: Babanın despotlukla, annenin ise cehalet ve dar kafalılıkla malûl olduğu bu hanelerden nasıl bir kadınlık çıkabilirdi ki?

Cinsiyet: Cerahatli Bir Çıban

"Eski kadın"lık tasavvurunun billurlaşmış bir örneği olarak yeniden Neşet Sabit-Selma diyaloguna dönebiliriz: *"Sahi, sahi, hakkı vardı. Neşet'in hakkı vardı. Mâzi, bütün lekeleri, pasları, yosunlarıyla mazi, onun içinde bir sonrasız ufûnet halinde idi. Bunu nasıl silmeli, bundan nasıl arınmalı? Bir genç kızın safiyetine nasıl dönmeli? Zaten Selma Hanım, kendi hayatında böyle bir saffet devrini hiç hatırlamıyordu. O da, Neşet Sabit'in*

4 Bu temsilin niteliği ayrı bir tartışma konusu elbette. Ama millerin meclisinde, çok partili döneme gelinceye kadar Cumhuriyet kızları kendilerine her zaman bir yer buldular. Bu temsil ve kadınların siyasal katılımı üzerine son derece ilginç bir çalışma, kadın fotoğraflarının okunmasıyla Eser Köker tarafından yapılmıştır. Bkz. Albüm. Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayını. 2000.

bahsettiği o bozuk düzen cemiyetlerin bataklığında vaktinden evvel olmuş, vaktinden evvel çürümüş yemişlerden biriydi. Daha on altısına basmadan aklı bütün kötülüklere eriyordu. Küçücük cinsiyeti, daha çocukluktan henüz çıkmış kalıbının içinde bir cerahatli çıban gibi işliyordu."

Cerahatli bir çıban gibi işleyen bir cinsiyeti taşıyan kadınlık, Selma karşısındaki yeni kadın, Neşet Sabit'in öğrencisi Yıldız ise, bambaşka biridir: "*Selma Hanım, o küçük, narin sporcu siluetinin Yıldız olduğunu, ona mahsus bir baş ve gövde hareketinden anlamıştı. Yoksa bunun uzaktan bir oğlan çocuğundan hiç farkı yoktu. Ne göğüs, ne kalça... Öyle dümdüz, öyle fidan gibi bir kız vücudu ki, eski Yunan fresklerindeki Hermafrodita bedenlerinin tam örneğidir.*"

Göğüssüz ve kalçasız, oğlan çocuğundan farksız bir Hermafrodit! Bu, üzerinden kolayca atlayabileceğimiz bir imge gibi görünmüyor. Cerahatli bir çıban gibi işleyen cinsiyetten nasıl kurtulmalı, nasıl "temizlenmeli"? Sıradan bir kadının bu imgeye uyabilmesi için ya kendini çocukluğun bir noktasında dondurması, ya da öyleymiş gibi yapması gerekir. Cumhuriyet'in kadını değil, ancak kızı olunabilir yani. Hülya Adak'ın (2007) "çocukluğa kaçış"tan söz ederken kast ettiği, belki de tam olarak budur. Adak, 1918-1935 yılları arasında yazılmış kadın öz yaşam öykülerini incelerken, kamusal benliğin özel olan aleyhine öne çıkarıldığı saptamasını yapar ve anlatılan hikâyelerde stratejik bir kendini çocuklaştırma eğilimi olduğunu söyler. "*Bu yalnızca hikâyeyi kurgulamanın ya da ataerkil tabuların yetişkin bir kadının anlatısı etrafında oluşturabileceği krizlerle başa çıkmanın bir aracı değildir. Tersine, kendini çocuklaştırma, dâimî bir kadınlık durumu olarak çocukluğu içselleştirme eyleminin kendini ifâdesidir de.*"

Bir kadınlık durumu olarak çocukluk. Bu ne anlama gelebilir? Pygmalionlar kendilerine âşık olunacak eşler değil de hâkim olunacak kız evlatlar mı yaratmak istemişlerdir? Eriş-

kinlikten vazgeçmek, en azından öyle görünmek, kadınlara neye mal olmuştur?

Kadınların birer yetişkin haline gelebilmeleri, kendilerinden önceki kadın kuşaklarıyla kuracakları süreklilik ilişkisine bağlıdır- kadınlık, her şeyden önce, anneden öğrenilir. Kadın olmaktan vazgeçip kız olarak kalmak, anneyi feda etmekle mümkündür. *"...bütün lekeleri, pasları, yosunlarıyla mâzi"*, insanın "içinde bir ufûnet" gibi yaşayan mâzi, annenin alanıdır. Babası Zeus'un başından zırhını kuşanmış olarak dünyaya fırlayan Athena gibi, varoluşunu babası üzerinden tanımlayan kız evlatlar için de geçmiş, bir karanlık ve unutuş âlemidir: Ana dili, göçmenlik, farklılık... Herkesin bir ve aynı, büyük bir kütle olarak varolabildiği, Onuncu Yıl Nutku'nu dinleyebildiği kamusallığa kaçış, annenin alanından babanınkine geçiştir de.

Siyasetin Alanından Medeniyetinkine

Annenin aktarabileceği kadınlık bilgisinin ve feminist hareketin aktarabileceği hak mücadelesi deneyiminin "unutulması", bu kızların modern babaların kızları, ulu önderin kalbi şükranla dolu neferleri haline gelmelerinin tek yoluymuş gibi görünüyor. Aynı zamanda, eşitlik idealinin sınırlarına da işaret ediyor: Eşit eşler değil, babanın ışığıyla aydınlanan kız evlatlar.

Yeni cinsiyet rejiminin kurulmasında bu unutuşun stratejik bir araç haline geldiğine tanıklık ediyoruz. Bu stratejinin can alıcı noktası, "kadın sorunu"nun siyasetin terimleriyle değil, "kültür"ünkilerle ele alınması ve buna bağlı olarak yeni kadınlığın inşâsının eski ilişkileri, bu arada eski kadınlık tarzlarını (ve anneyi) karşısına alarak gerçekleştirilmesiydi. Yeni kadınlığın kamusal görünümleri yanında, ev de yeniden şekillendirildi; yeni kadının evi, artık annesininkinden farklıydı; kız enstitülü bir kadının ifâdesindeki gibi: *"Enstitüler ailenin, Türk ailesinin her yerine girdiler. Mutfağa, yatak*

odasına, banyoya, gardıroba, bu gardıroplara girdiler. Temizlik, düzenleme, intizam..." (Akşit 2007).

Osmanlı'da feminist dergilerde yayınlanan yazılara rengini veren "hak" kavramı, 1930'lardan sonra tamamen görünmez oldu, bunun yerini bir "aydınlatma" dili aldı. İlkinde kurulan hikâyede, konuşan özne, "kadınlar" adına ve siyasal bir dille konuşuyordu. İkincisinde ise artık çıkarlardan ve haklardan değil, doğru ve yanlıştan, aydınlık ve karanlıktan söz edilmektedir ve konuşan ses bir kadın sesi olsa da, kadınları değil, aydınlanmış bir bakışı, babanın bakışını temsil eder.

Elif Akşit'in Kız Enstitüleri'nden yetişen kadınların hikâyelerini anlattığı kitabındaki sözleri, unutulanların birinci dalga feministlerinden ve annelerden ibaret olmadığını hatırlatıyor. İmtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış kitle ve bu kitleye yol göstermesi için özenle yetiştirilen kızlara dair kamusal hikâyenin kadın ile birlikte farklılıkları da barındıran koskoca bir "özel alan"ı unutuşun kollarına bırakmaktan başka çareleri olmadığına da işaret ediyor: "*Kız enstitüsü mezunlarının doğrudan ve yaygın bir şekilde üyeleri olduğu Cumhuriyet Kızı kategorisi, diğer ilk kuşak kızların sadece geçmişlerine net bir perde çekebildikleri sürece parçası oldukları bir gruptu. Yani ya Balkan milliyetçiliğiyle başlayan ama mübadele sonrası artarak Anadolu'ya gelen ve geçmişlerine ister istemez perde çeken göçmenler, ya da çoğu milliyetçi ekonomik politikalar sonucunda Osmanlı devletinin dünya sistemine dâhil olma sürecinde zenginleşen gayrimüslim topluluklarının ayrılmasıyla onların yerlerini alarak yeni kurulan Cumhuriyet'in seçkin sınıfını oluşturan ailelerin kızlarının mensup oldukları bir grup... Böylece, bir kuşak sonra Osmanlı İmparatorluğunun karmaşık dil ve etnik yapısı unutulmuş, Türkiye'de birçok coğrafyada yaşayan farklı bireyler ve topluluklar, kendi geçmişlerini Türkik bir geçmişle doğrudan ilişkilendirebilmeye başlamıştı.*"

Türk Modernleşmesinde Hatırlananlar ve Unutulanlar

Nükhet Sirman (2002), Tanzimat ile gelen büyük değişimin yarattığı yeni bürokratik yapıların nasıl bir yeni orta sınıfın doğuşuna yol açtığını anlatırken, iktidarın yeniden bölüşüm mekanizması içinde yer alamayan genç erkeklerin kendilerine yeni söz söyleme alanları bulduklarını, bu alanların gazeteler, romanlar, sahne oyunları, yeni edebi tarzlar olduğunu söyler. "*İktidarla evler içiçe geçtiği için ortada kalanlar, bir yandan farklı ev kurma biçimlerini tahayyül etmeye girişmişler, diğer yandan da mülkün halk adı verilmeye başlanan yeni oluşturulmakta olan hayali bir kitleye danışarak yönetilmesini talep etmişlerdir.*" Bu erkekler, Türk milliyetçiliğinin kurucuları, modernleşme projesinin sahipleri ve yürütücüleridirler. Despot babanın yönetiminden kurtulup kardeşlik temelinde yeniden bir siyasî örgütlenme yaratacaklardır. Fatmagül Berktay'ın(2003) belirttiği gibi, yenilik, ataerkinin babamerkezli biçiminden kardeşlik merkezli olanına geçiştir. Kardeşlik merkezli bu yeni ataerkide kadınların yeri ne olacaktır? Bu sorunun tek bir yanıtı yoktur. Tek bir yanıt yoktur, çünkü erkeklerin gözlerindeki kadın modelleri tek çeşit değildir, onların bu kadınlarla ilgili duyguları da öyle. Bütün değişim dönemlerinde olduğu gibi, değişimi istemek, ama aynı zamanda onun getireceklerinden korkmak, Türk modernleşmesinin erkek elitlerindeki temel duygu örüntüsünü oluşturur. Arzunun ve korkunun bu bileşimi, kendini edebi metinlerde ve bu metinlerden çıkarak yaygınlaşan kadın tiplerinde gösterir. Fatmagül Berktay'ın belirttiği gibi, "*Yeni koşulların zorladığı yeni bir kimlik arayışı içindeki Türk aydını, çevresindeki bildik dünyanın değişiyor olmasının yarattığı yersiz yurtsuzluk duygusuyla ve geleneği temsil eden babanın artık varolmamasından kaynaklanan, gerektiğinde sığınabileceği güvenli bir korunaktan yoksunluğun yol açtığı paranoyayla başetmek durumundadır. Ayaklarının altındaki zemin kayganlaşırken, "tutunduğu dal" ise, Batıdaki modernleşmeci kardeşinin yaptığı gibi, kendi de-*

netiminde bir yeni kadın imgesi yaratmak ve yeni koşullar altında bile değişmeyen bir şeyler olduğunu kanıtlamak üzere eski ataerkil ideolojiyi yeni koşullara uygun biçimde yeniden üretmektir." Bu yeni kadın imgesi, iki başka imgeyle zıtlık içinde kurulur: Geleneksel kadın ve tango kadın. İlki, modern erkeğin kurtulmaya çalıştığı eski hanenin hem kurbanı, hem de sürdürücüsüdür. Bu kadın cehâleti ve dar kafalılığıyla evin çocuklarına hayatı zindân eden babanın destekçisi ve aynı zamanda da kurbanıdır. İkincisi ise, geleneksel kadından farklı olarak eğitimli ve moderndir, yine ondan farklı olarak, bencil ve güvenilmezdir. Yeni kadın, bu ikisinin iyi yanlarını (ilkinin fedakârlığını ve sadâkatini, ikincisinin eğitimini ve modernliğini) birleştiren bir kadındır.

Bu kadınla ilgili modern tahayyül, Yeşim Arat'ın "*Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar*" (1998) başlıklı yazısında sözünü ettiği 1908 tarihli bir karikatürde gösterilir: Geleceğin Türkiyesi isimli bu karikatürde, modern çok katlı binalar arasında çarşaflı bir kadın, tek kişilik bir uçakla fesli erkeklerin şaşkın ve korkmuş bakışları altında göğe doğru yükselmektedir. Arat, bu karikatürü yorumlarken, buradaki öngörünün Atatürk'ün manevi kızı Sabiha Gökçen'in dünyanın ilk kadın savaş pilotu olmasıyla gerçeğe dönüştüğünü hatırlatır ve "*Atatürk'ün de aralarında bulunduğu erkek izleyicilerin saygıyla baktığı, havacı üniforması içindeki Sabiha Gökçen, en azından Türkiye'nin okumuş kentlilerin ortak bilincine kazınmış bir görüntüdür.*" diye ekler. Bu yanıt, aynı zamanda, "devlet feminizmi" dediğimiz yaklaşımın da temelini oluşturur; Hamide Topçuoğlu'nun veciz ifâdesiyle: "*Atatürk kadını görevli kılmak yoluyla kurtarmıştı. Kadın meslektaşın karşısında, geleneksel saplantılarından kurtulmamış yarı aydın bir zümre ile cehaletinden sorumlu tutulamayacak olan halk kitleleri bulunsa da, arkasında koskoca bir modern devlet kudreti vardır.*" (akt. Durakbaşa 1998:48) Bu görev, yalnızca meslekî çalışma değil, onu da içeren çok geniş bir varoluş alanıydı-yeni kurulan ulusun tarihinin ve bedeninin simgesi olmak.

Anlaşılan o ki, modernleşme projesi içinde kadınlara verilen rol ve yüklenen anlamlar birden fazladır: Kurtarılması gereken kurbanlar, cezalandırılması gereken fettan kadınlar, gurur duyulacak kız evlatlar. "Yeni kadın"ın eş ya da kız kardeş değil de kız evlat oluşu, bu kadının tanımı gereği modern erkeğin eseri olmasındandır[5]. Nitekim, Ayşe Durakbaşa'nın derinlikli analizinde belirttiği gibi, Cumhuriyet Kızı denilen modern kadın, Kemalist erkeklerin mükemmeliyetçi eğitiminden geçmiş, bu babaların kızlarıdır. *"Kemalist aile reisleri bir yandan aile şerefleri konusunda son derece titizdirler, ailedeki kadınların giyim ve davranışlarının geleneksel cinsel ahlâk kurallarını gözetmesini isterler; bir yandan özellikle kızlarının modern bir eğitim almasını ve iki cinsin birlikte sosyalleştiği, eğlendiği ortamlara kendi kartları ve kızlarıyla katılabilmek, onların bu ortamlara uyum sağlayabilmesini isterler. Semiha Berksoy'la babasının mektuplaşmasında da görüldüğü gibi, bir bakıma babalarla kızları arasında gizli bir anlaşma vardır. Genç kadınlar eğitim, meslek ve çalışma hayatına katılma haklarını genellikle babalarının desteğiyle elde etmektedirler; ancak özellikle erkeklerle ilişkilerinde son derece dikkatli davranmak ve kendilerine uygun eşler bulup evlenene kadar cinselliklerini bastırmak zorundadırlar."* (Durakbaşa 1998:47) Partha Chatterjee'nin (2002) belirttiği gibi, babalarla kızları arasındaki gizli anlaşma, Batılılaşmaya rağmen kültürel kimliğin korunması için stratejik bir araçtır. Osmanlı/Ortadoğu bağlamı, bu bakımdan özgül bir bileşen de içerir: Modernleşmeci erkek elitin kendine bakışının oryantalist perspektifin ışığında kırılmış olması. Bu göz ne görür? Her şeyden önce, oryantalist ressamların, Ingres'in, Delacroix'nun gördüğünü: Sereserpe uzanmış onlara bakan çıplak kadınlar. Gizemli ama ulaşılabilir. Bütün bir coğrafyanın böyle bir arzu nesnesi olarak tasarlanmasına, bir anlamda kadınlaştırılmasına karşı, bu coğrafyanın kadın-

5 Cerâhadi bir çıban gibi işleyen cinsellik imgesi tam da bu noktada zihnimizi kurcalar durur. Kızlar hermafroditalar olmayı bir başarabilselerdi!

larını gizemlerinden arındırıp tayyörlerle zırhlandırmak, yalnızca namus kodlarına ilişkin bir titizlenmeyi değil, aynı zamanda erkekliği yeniden elde etme arzusunu da gösterir. Her ne kadar bu strateji bir eşitlik söylemi içinde uygulanmışsa da, kadınların "açılması" ve eşit yurttaşlar olarak yeniden tanımlanması, sömürgeci fantezilerin anlattığı "Kadın"dan kurtulma arzusunu da içerir. Bu anlamda, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişin yalnızca iktidarı babadan alan oğulların değil, aynı zamanda "düvel-i muazzama"ya karşı savaşan askerlerin hikâyesi de olduğunu unutmamak gerekir.

Bu arzunun kız evlatlardaki karşılığı nedir? Atatürk'ün "vazifelendirerek kurtardığı" ve "karşısında geleneksel saplantılarından kurtulmamış yarı aydın bir zümre ile cehaletinden sorumlu tutulamayacak halk kitleleri bulunsa da, arkasında koskoca devletin kudreti"ni hisseden kızlar, modern erkeklerin kurtulmayı arzuladıkları bu kadın hakkında ne hissetmektedirler? Hem kişisel, hem de toplumsal tarihin unutuşlarla şekillendiğini hatırlayarak, bu sorunun yanıtının da "unutulanlar" arasında sayılması gerektiğini söylemeliyiz. Ayşe Durakbaşa ve Aynur İlyasoğlu, modernleşme tarihini kadın anlatıları üzerinden takip edebilmek, bu anlamda, unutulanları hatırlamak amacıyla yaptıkları sözlü tarih çalışmasına ilişkin değerlendirmelerinde (Durakbaşa ve İlyasoğlu 2001), kız evlatların bu unutuşuna dikkat çekiyorlar: "*Anlatıların modernleşmeye ilişkin kamusal söylemi izlediği görüşmelerde, annelerin hikâyelerinin bastırıldığını, bunun yerine "yeni kadın" denilen kızlarınınkinin geçtiğini fark ettik. En az dört görüşmede (...), kendilerinin modernist görünümlerinde ve kişiliklerinde babalarının ne kadar etkili olduğunu açıkça vurgulamalarına karşın, annelerine ilişkin söyleyecek bir şey bulamadılar.*" Annelerine ilişkin söyleyecek bir şey bulamama hali, kamusal söylemin anlatabileceği hikâyeler içinde, kadınlarınkine yer olmamasıyla ilişkilidir kanımca.

Aynı zamanda, aralarında Afet İnan ve Sabiha Gökçen'in de bulunduğu bir dizi kızı evlat edinen ama tam da bu kız evlatlar için bir rol modeli olabilecek nitelikteki Latife Hanım'a hayatında yer bulamayan Atatürk'ün simgelediği bir soruna da işaret eder: Anlatabilecek hikâyesi olan yetişkin bir kadını sonsuz bir sessizliğe mahkûm ederken, her biri babayla teke tek ilişki kuran bir dizi kız evlada yeni bir hikâye yazmak isteğine.

Kız Kardeşler

Türkiye'nin modernleşme projesinin birer parçası olmayı başaran kadınların anlatılarında bir başka yokluk da dikkatimizi çeker: Kız kardeşlerin yokluğu. Anıları okuduğumuzda, sözlü tarih anlatılarını incelediğimizde, kadınlar arası ilişkilere dâir neredeyse hiçbir şey olmadığını fark ederiz. "Biz" diye bahsedilen ortaklıklar, anonim ortaklıklardır: Kız enstitüsü öğrencileri gibi. Bu kadınlar, kişisel hayatlarında babalarıyla, siyasal imgelem düzeyinde ise ulu önderle bire bir ilişkidedirler. Babanın diğer kızlarıyla ya da ulu önderin diğer izleyicileriyle bir yoldaşlık ilişkisi tarif etmezler.

Uzunca bir geçmişi olan feminist hareket, geleneksel düzen içinde kadınlar arası yardımlaşma ve dayanışma ağlarına, üst sınıfların harem tecrübelerine rağmen, Cumhuriyet kızları için sadece anneler değil, kız kardeşler de yoktur.[6] Bu yokluk, uzun bir devlet feminizmi geleneğine karşın bu ülkede kadınların neden güçlenemedikleri; seçme ve seçilme haklarını çok erken bir dönemde kazanmalarına rağmen cinsiyet eşitsizliğinin neden bir siyasal gündem maddesi olmadığı sorularına yanıt ararken akılda tutulması gereken bir yokluktur. Siyasal bir hareket olabilmek için, kadınların kendilerini

6 Kadın yoldaşlığının tuzla buz edildiği bir örnek için Türk Kadınlar Birliği tarihine, partiden dernek olma yoluna nasıl girildiğinin hikâyesine bakmak aydınlatıcı olabilir. *Kadınsız İnkılap*, Yaprak Zihnioğlu, Metis Yayınları: 2003.

bir "biz" grubu içinde tarif edebilmeleri gerekirdi- ki 1980 sonrası feminist hareketin ilk adımı, bu "biz"in tarifi olmuştur. Bunu yapamayıp sürekli bir "onlar" üzerinden kurulan fedakârlık hikâyeleri, gerçekten fedakârlığı, çalışmayı, azmi içerseler de (ki çoğu öyledir), cinsiyet eşitliğinin sağlanması yolunda bir kazanım elde edilmesini mümkün kılmamıştır. "Onlar"ı cehaletin geriliğinden, geleneğin pençesinden, törenin şiddetinden kurtarma ideali, siyasal bir idealdir ama bu bir feminist siyaset değildir.

Sonuç

Bir ulusun kurulması ve bu ulusun tarihinin yazılmasında bazı stratejik seçimler yapılır, dışarıda bırakılacaklar ve içeri alınacaklar, hatırlanacaklar ve unutulacaklar, anlatılacaklar ve susulacaklar... Geçmişle yüzleşme, yalnızca açıkça travmatik olan savaş, göç, soykırım gibi olayları değil, bu seçimleri de içermelidir. Çünkü kadınlar çok iyi bilir ki tarih, erkeklerin görmeyi tercih ettiği türden kahramanlık anlarından ibaret değildir, tersine, gündelik olanın içinde, sıradan insanlar tarafından dokunup durur. Aynı zamanda, bireysel geçmişle hesaplaşma ile toplumsal olan arasındaki farklılıklar kadar, bence daha da fazla, süreklilikleri görmek gerekir. Çünkü acılar, tek tek her birimizin bedenimize, zihnimize ve kalbimize işlenir, o soyut "toplum"unkine değil.

Cumhuriyet kızlarının hikâyesine ve Cumhuriyet kızı imgesine "Cumhuriyet'in kuruluşunda ve modernleşme sürecinde orta sınıf kadınlara verilen rol" gibi bir kalıpla yaklaşmak, öncelikle bu kadınların kendilerine haksızlık olur. Çünkü böyle bir anlatı, onların öznelik kapasitelerini, bu kapasiteyi oluşturan gücü, iradeyi, arzu ve hayalleri, seçimleri yok saymak anlamına gelir. Cumhuriyet'in ilk kuşağından kadınlara ilişkin yapılan sözlü tarih çalışmaları son derece sınırlı ve az sayıda da olsa, bize akıllı, azimli, çalışkan ve fedakâr bir kadın kuşağının resmini vermektedir. Aynı zamanda bu genç

kadınların bir tür can havliyle tutundukları modern idealle-rin onlar tarafından nasıl içselleştirildiği ve deneyimlendiğine ilişkin ipuçlarını da taşıyor. Bu ipuçları, modern kadın ideali-nin yalnızca bu idealin kurucu kuşağı için değil, sonraki ka-dın kuşakları için de travmatik vazgeçişler ve unutuşlarla dolu olduğunu gösteriyor. Anadil başta olmak üzere "fark"ın geride bırakılarak ileriye, eşitliğe doğru yönelme, stratejik bir tercih olarak görülebilir ancak bu tercihin bedellerinin hatırlanması, bunlarla yüzleşilmesi ve bugünkü cinsiyet rejiminin kuruluşunda ve yeniden üretiminde unutmanın temel bir bileşen olduğunun altının çizilmesi çok önemli görünüyor.

Aksu BORA

KAYNAKÇA

ADAK H. (2007), "Suffragettes of the empire daughters of the Republic: Women auto/biographers narrate national history (1918-1935)", ***New Perspectives on Turkey*** 36 s.27-51.

AKŞİT E.E. (2007). ***Kızların Sessizliği,*** İstanbul: İletişim Yayınları.

ARAT Y. (1998), "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar" ***Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*** içinde der. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

ASSMANN J. (2001). Kültürel ***Bellek/ Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik,*** İstanbul: Ayrıntı Yayınları

AUGE M. (1999), ***Unutma Biçimleri,*** İstanbul: Om Yayınevi.

BERKTAY F. (2003), "Osmanlıdan Cumhuriyete Feminizm" ***Tarihin Cinsiyeti*** içinde, ed. Fatmagül Berktay. İstanbul: Metis Yayınları.

CHATTERJEE P. (2002), ***Ulus ve Parçaları.*** İstanbul: İletişim Yayınları.

DUBEN A., C. BEHAR (1996), ***İstanbul Haneleri- Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940.*** İstanbul: İletişim Yayınları.

DURAKBAŞA A. (1998), "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'", ***75 Yılda Kadın ve Erkekler*** içinde, ed.Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

DURAKBAŞA A., A. İLYASOĞLU (2001), "Formation of Gender Identities in Republican Turkey and Women's Narratives as Transmitters of 'Herstory' of Modernization", ***Journal of History*** 35.1 s.195-203.

SANCAR M. (2007), ***Geçmişle Hesaplaşma/Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne.*** İstanbul: İletişim Yayınları.

SİRMAN N. (2002), "Kadınların Milliyeti" ***Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,*** C. 4 Milliyetçilik İstanbul: İletişim Yayınları.

İktidar, Söylem ve Kült: Atatürk Anıtları

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ilkelerinin ve resmî ideolojisinin "kurucu ata"nın bedeninde inşâ edildiği Atatürk anıtları, görsel propagandanın önemli bir ayağını oluşturur. Tepeden inmeci bir estetik kanonu topluma benimsetmeyi hedefleyen kurucu elit, modernist estetiğin propaganda işlevini öne çıkararak, siyasal-mekânsal düzlemi yapılandırmada görsel ideolojinin kullanımını yaygın olarak tercih etmiştir. Söz konusu propaganda, aynı zamanda, topyekûn bir değişim vazeder. Resmî ideoloji, varlığını tüm hızıyla banknotlarda, önder merkezli parti afişlerinde, karikatürlerde, ders kitaplarında, şiirde, edebiyatta, ritüelize edilmiş kutlamalarda, mimaride ve anıtlarda, yani tümüyle kamusal alanda hissettirir. Resmî ideolojiyi görünür kılan araçlardan birisi olan Atatürk anıtları, ancak bir bütün içinde doğru tartışılabilir; bu nedenle, etraflı bir tartışmaya girişmek bu makalenin sınırlarını çok aşacaktır. Dolayısıyla bu makalede, Atatürk anıtlarından yola çıkılarak görsellik üzerinden kurulan/desteklenen resmî ideolojinin haritası ana hatlarıyla çıkarılmaya çalışılacak ve her daim Atatürk üzerinden üretilen ideolojiyi tek tip anıtlar yoluyla ileten zihniyetin zirveye ulaştığı 12 Eylül sürecinin anıt üretimi tartışılacaktır.

Resmî Tarih ve İdeolojinin Gölgesinde İlk Denemeler

Resmî ideolojinin görsel yolla yaygınlaştırılması, hiç kuşkusuz, geçmişiyle koparılmaya çalışılan, hafızasızlaştırılan ve belleksizleştirilen bir toplumun yeniden inşâsında önemli dayanak yolları sağlayacaktı. Aynı zamanda bu görsellik kamusal estetik anlayışına da doğrudan damga vuracaktı. Bu nedenle bir yapıtın, Cumhuriyet ikonografisini ne denli yüceltti̇ği ve devrim ideolojisiyle ne denli örtüştüğü sorunu Cumhuriyet sanatının hep ilgisi içinde olmuştur.[1] Estetik, sanatın öncelikli konusu olmaktan çıkarılarak daha çok toplumun eğitilmesi yönünde bir araç olarak benimsenmiş, üretilmiş ve böylece sanata doğrudan siyasal bir misyon yüklenmiştir. Buna koşut olarak, Cumhuriyet sanatının önemli bir parçası olan anıtlar da biçim dilini anlaşılır olandan yana kullanmış, akademik estetik anlayışında didaktik bir forma bürünmüştür. Anıtların ideolojik kodlamalarının yanı sıra, geniş katılımlı bir ideolojik şölene dönüşen anıt açılışları da ulus-devletin kültür politikası çerçevesinde belirlenmiş resmî programın önemli bir parçası haline getirilmiştir. Böylece, "gözle görünür siyaset"in (visible politics) en önemli adımlarından biri olan anıtların açılışları da söylenen sözü bir bütün içinde perçinlemişrir. Bozdoğan'ın (2002: 296) belirttiği gibi, resmî törenler, devletin kamu alanındaki gücünü sergilediği yarı-dinî bir ritüele dönüşmüştür.

Ankara, modern inşânın bir bütün olarak işlendiği merkez olma iddiasıyla Cumhuriyet Türkiyesi'nin bir modeli olarak üretilecek ve modernleşmenin estetik bir söylem olarak yerleşmesinde başat rol oynayacaktır. Doğrudan rejimin

1 Bu sorun kimi zaman estetiği ikincil plana dahi indirgemiştir. Öyle ki, Malik Aksel, ikinci derecede bir sanat eserinin birinci derecede bir inkılap eseri olabileceğine, eserlerin yalnız sanat bakımından değil memleketin dününü, bugününü ve yarınını anlatması bakımından da rollerinin önemine işaret eder. Eserlerin kıymeti, yalnız sanat bakımından değil yurt ve memlekete olan ilgisi bakımından da ölçüye vurulur (Aksel, 1943: 25).

imgesine dönüşen ve modernleşmenin ana hattına oturtulan başkent Ankara, anıtlaşma fikrinin kendini en yoğun biçimde gösterdiği yer olmuştur. Her ne kadar Cumhuriyet'in ilk Atatürk anıtının 1925'te başkente yapılması planlanmışsa da, anıt için bir kampanya yürüten Yenigün Gazetesi'nin[2] yeterli koşulları sağlayamaması nedeni ile roje ertelenmiş ve ilk Atatürk anıtı İstanbul'a yerleştirilmiştir. Topyekûn ideolojik inşânın bir parçası olarak Atatürk anıtlarının ilki Sarayburnu Anıtı (3 Ekim 1926), ikincisi Konya Atatürk Anıtı'dır (29 Ekim 1926) ve bu iki anıt da, rejimin otoriterleştiği, *Nutuk*'un hazırlanmaya başladığı bir döneme denk gelir. Ancak, resmî ideolojinin ve tarihin doğrudan bir tezahürü olarak 1927 Ekim'i kanımızca anıt alanında daha dikkat çekici bir başlangıçtır. 1923-1927 iktidar mücadelesinin ardından "tek adam" imgesi belirginleşmiş ve bu imge kendini iki mecrada kalıcı biçimde hissettirmeye başlamıştır. Bunlardan biri, Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı'ndaki rolünü ve siyasî yaşamdaki tek adamlığını görselleştiren anıtların dikilmesi, diğeri de Atatürk merkezli bir tarih yazımının yerleşmesidir (Ünder, 2002:143). Siyasal kültürümüzde önemli yer tutan "tek adam" imgesini belirgin biçimde işleyen ve bu bağlamda tarih yazımını doğrudan belirleyen *Nutuk*'un okunmasının hemen ardından (15-20 Ekim 1927), Ankara peşi sıra üç Atatürk anıtıyla "taçlandırılır".

Tarih yapan ve yazan bir büyük özne olarak Atatürk'ün, doğrudan resmî tarihin sınırlarını çizdiği ve Cumhuriyet'in erken döneminin anlaşılmasında tartışmasız en temel kaynak

2 1918'de İstanbul'da yayın hayatına başlayan Yenigün Gazetesi'nin sahibi, Yunus Nadi Abalıoğlu'dur. 16 Mart 1920 tarihinde İstanbul İngilizler tarafından işgal edilince Ankara'ya taşınır ve Anadolu'daki mücadeleye destek amacıyla 10 Ağustos 1920 tarihinden itibaren "Anadolu'da Yenigün" adıyla çıkartılır. Cumhuriyet'in ilanının ardından ise 7 Mayıs 1924 tarihinde, Mustafa Kemal'in önerdiği Cumhuriyet ismiyle İstanbul'da çıkmaya başlar. Gazete, Cumhuriyet'in ikonu olan Ankara'yla o denli özdeşleşmiştir ki anıt bir süre Yenigün adıyla bilinmiştir." (s. 90)

olan *Nutuk* okunduğu andan itibaren kendini anıtlar üzerinden görsel olarak da kurmaya başlamıştır. *Nutuk* ile Atatürk heykelleri arasındaki ilişkiye dikkat çeken Mete Kaynar'a (2008:92) göre *Nutuk*, tek parti yönetimini ve o partinin tek ve değişmez liderini muştulamaktadır. *Nutuk* ve tek parti/tek adam yönetimi arasındaki ilişki Mustafa Kemal heykelleri ve *Nutuk* arasındaki ilişkilere yakından bakıldığında çok net sezilebilmekte; *Nutuk*'ta çizilen Author, tek adam, Authority ve ata-Türk özellikleri taşıyan Mustafa Kemal portresinin, *Nutuk*'un okunmasının hemen öncesi ve sonrasına denk gelen tarihsel kesitte dikilen heykellerde de kendisini ifade ettiği görülebilmektedir.

Sözü edildiği üzere, *Nutuk*'un okunduğu tarihsel kesitte üç Atatürk anıtı kentin önemli noktalarına peşi sıra yerleştirilmiş (29 Ekim/4 Kasım/24 Kasım 1927) ve bu anıtların ardından Ankara, 1934'e kadar da başka bir anıta ev sahipliği yapmamıştır. Ankara'nın ilk, Türkiye Cumhuriyeti'nin üçüncü anıtı olan Ankara Etnografya Müzesi önündeki Atatürk Anıtı'nın açılışı 29 Ekim 1927 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyet'in dördüncü yıldönümü olmasının yanı sıra, anıt açılışı *Nutuk*'un okunmasının on gün sonrasına, Atatürk'ün ikinci kez cumhurbaşkanlığına seçilmesinin de iki gün öncesine denk getirilmiştir. Bu tarihi takiben, bir anıt daha başkentin ana hattı olan ve Ulus'u Çankaya'ya bağlayan bulvarda yerini bulur. 4 Kasım 1927 tarihinde Ankara'nın ikinci anıtı olan Sıhhiye Zafer Meydanı Atatürk Anıtı'nın açılışı yapılır. Böylece, *Nutuk*'un okunmasının ardından kentin ana aksları Atatürk temsillerine hızla kavuşmaya başlar. Bunlardan bir diğeri de 24 Kasım'da açılışı yapılan ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk anıt projesi olarak geliştirilmesine karşın beşinci anıtı olan Ulus Zafer Anıtı'dır. Bu üç anıtın *Nutuk*'un hemen ardından kamusal alanda yerini bulmasının yanı sıra, her üç anıtta Atatürk'ün askeri kıyafetle betimlenmesiyle de millî mücadele tek bir bedende ifadesini bu-

lur. Bu dönemde kendini yoğun hissettiren tek adam imgesi aynı zamanda "Atatürk kültü"nün oluşumunu besler ve tüm bunlar Nutuk'u görsel olarak perçinler. Kurtuluş Savaşı ikonografisinin, örneğin Ulus Zafer Anıtı'nda Atatürk heykelini çevreleyen figürlerle alegorik bir biçimde işlenmesiyle "Atası etrafında toplanan millet" (Ünder, 2002: 146) ya da her şeye kadir ve her an her yerde olan atanın/liderin etrafında kenetlenmiş (Delaney: 1995) bir toplum yaratma fikri, tek adam fikrinin ve kültün filizlenmesini hızlandırır. Aynı anıtın kaidesinin ön yüzeyinde yer alan; "*Türk milleti, muzaffer istihlâs ve istiklâl cidalini ve muazzam asrî inkılâplarını, en mânidar bir remz ile, en iyi ifade edebilecek şekli, yukarki hakiki timsalde buldu: Başkumandan Gazi Mustafa Kemal.*" ifadesi de görsel ideolojiyi doğrudan destekler. Nutuk'un izlerini keskin biçimde hissettiğimiz bir diğer özellik; Atatürk'ün mücadele arkadaşlarının bu anıtlardaki temsilinde gizlidir. Nutuk'ta hâin olarak söz edilen ve ötekileştirilen kurucu kadronun önemli üyeleri anıtlarda yer alamazken, "sadık ve hakiki arkadaşlar" olarak nitelenen İsmet İnönü ve Fevzi Çakmak bu ve bundan sonraki bazı anıtlarda temsil edilmişlerdir. *Nutuk*'la beraber anıtlarda göze çarpan bir diğer nokta ise tarih yapan ve yazan önderin sözünün bu tarihten itibaren en önemli söz olarak tayin edilmesi ve anıtlarda yerini almaya başlamasıdır. İlk zamanlar *Nutuk*'tan fragmanter mantıkla cımbızlanarak alıntılanan (Gençliğe Hitabe vb.) ve kaidelere yazılan Atatürk'ün vecizeleri zamanla *Nutuk*'un sınırlarını aşarak farklı konularda çeşitlilik göstermiştir. Türkiye siyasasının en önemli metinlerinden olan *Nutuk*'un bir görselleştirilme hamlesi olan bu üç anıt, gerek estetik gerekse siyasal açıdan önemini korumaktadır.

Sözü edilen sürecin ardından hızlı bir anıtsal propaganda dönemine girilir. İllerde anıt yaptırma kurulları oluşturulur, kampanyalar yoluyla maddî destekler sağlanır ve kentin tanımlayıcı nesnesi olarak Atatürk heykelleri Cumhuriyet mey-

danlarında ve bulvarlarda yerini alır. Bu ana akslarda Atatürk anıtlarının önemli bir görevi vardır. Genellikle hükümet konağı ve halkevi binasının olduğu kompleksin içinde yer alan bu anıtlar, Türkiye Cumhuriyeti'nin mekânsal ve imgesel kodlarını Atatürk'ün bedeninde tümler. *Nutuk*'un ardından anıtlaşma süreci ivme kazanır ve ideoloji tüm hızıyla görsel yoldan yayılır. Ancak Türk siyasî yaşamında anıtları hiç olmadığı kadar ideolojinin yeniden üretiminde kullanarak yeni bir milat başlatan ve etkisi halen süren ana kırılma, hiç kuşkusuz 12 Eylül 1980'le başlayan süreçtir.

12 Eylül: "Heykel Atatürkçülüğü"

12 Eylül 1980'de askeri yönetim, "*Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Kanunu'nun verdiği Türkiye Cumhuriyeti'ni koruma ve kollama görevini Yüce Türk Milleti adına emir ve komuta zinciri içinde ve emirle yerine getirme kararı alarak*" ülke yönetimine el koymuştur. Cumhuriyet'in ekonomik, siyasî ve kültürel hayatı açısından bir nevi milat olarak nitelenen 12 Eylül siyasal ve toplumsal bir kırılmaya işaret eder. Bu darbeyi izleyen dönem muhafız rejim niteliğinde olsa da sürecin siyasal ve toplumsal alandaki etkisi derin ve sürekli olmuştur. Öncelikle ideoloji üzerinde yoğun bir restorasyon girişiminde bulunulmuş ve darbeyle beraber otoriter rejim, kamusal pratikleri ve gündelik hayatın her alanını "Atatürkçülüğün" hükmü altında düzenlemeye yönelerek Kemalizmin, otoriter-faşizan bir yorumunu geliştirmiştir (Bora ve Can, 1999: 147). Ordunun geliştirdiği onaylanmış resmî Atatürkçülük anlayışı, 12 Eylül'den sonra toplumu ve devleti yukarıdan aşağıya doğru yeniden düzenleme ve denetleme çabası içinde "güçlü devlet-otoriter yönetim" isteğine denk düşüyordu. Toplumun bu yöndeki ideolojik rehabilitasyonu için Atatürkçülük ideolojisine başvurulacaktı (Akyaz, 2002: 188). Atatürkçülük'ün bu yorumu aynı zamanda gerek ideoloji, gerekse pratikler açısından sağ kanat otoriterizminin hatta belli bir totalitarizmin izlerini taşıyarak (Vaner, 2006: 282) aşırı milliyetçi, anti-ko-

münist ve İslami göndermeleri olan bir muhafazakarlığı da beraberinde getirdi.

Türk siyasî yaşamının temel bir aksiyomu olan Cumhuriyet ile Atatürk özdeşliği (Ünder, 2002: 145), darbe ya da politik kriz dönemlerinde Atatürk'e aşırı bağlılık vurgusuyla kendini gösterir. Bu vurgunun en belirgin örneği hiç kuşkusuz 12 Eylül sonrası süreç olmuştur. Türkiye'nin bütün sorunlarının Atatürkçülük'ten sapmaktan kaynaklandığı iddiasıyla 80 cuntacıları, darbenin meşruiyet zeminini fazlasıyla Atatürk'e ve Atatürkçülüğe sığınmakta buldular. Dolayısıyla, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisi, öncesinde daha çok modernleşme teorisinin Türkiye'deki izdüşümü gibi görünürken (Köker, 2002: 106) 12 Eylül'le başlayan süreçte otoriter bir "düzen ve istikrar" ideolojisi niteliğini kazanmıştır. Diğer yandan ordu, önceki darbe süreçlerinde de olduğu gibi Atatürkçülüğü, gerekli gördüğü taktirde siyasal sürece müdahale edebilme serbestisisinin bir dayanağı olarak görmüştür. Bunun altında yatan en temel düşünce, siyasal ortamdaki tüm kutuplaşmalara karşın "Atatürkçülükten sapmayan, ona sadık kalan ve en doğru Atatürkçü olan" Türk Silahlı Kuvvetleri'nin, kendisini topluma Atatürkçülüğü doğru öğretecek tek kurum olarak görmesi ve bu yönde bir misyon yüklenmesidir. Gerek restorasyonun etkisiyle, gerekse pragmatist yaklaşımlarla Atatürkçülük yorumları geniş bir yelpazeye yayılmış, hatta ekseni olabildiğine kaymıştır. Özellikle 12 Eylül restorasyonundan günümüze uzanan süreçte daha da çeşitlenen yorumlar, Türkiye'de farklı ideolojik ve siyasal yapılanmaların kendilerini ifade etme pratiklerini "kolaylaştıran" (tıpkı atlanması gereken zorunlu bir seviye gibi), "geliştiren" ve kendi davalarını meşrulaştıran mecburî bir referansa dönüşmüştür. Cumhuriyet tarihi boyunca, herhangi bir düşüncenin, "Atatürkçülük"le bir çeşit modus vivendi kurmadan var olmasının hemen hemen imkansızlığına değinen Murat Belge; Atatürkçülük ideolojisinin, 1980'lerden

itibaren, Cumhuriyet Türkiyesi'ni yönetegelmiş kadroların herhangi bir yenilenmeye karşı muhafazakar direnişlerinin bayrağı haline geldiğine işaret eder (Belge, 2002: 40). İmgenin ve ideolojinin her türlü kullanımına karşın "gerçek" ya da resmî Atatürkçülük yorumu iktidar ve otorite ilişkileriyle belirlenmektedir (Ünder, 2002: 153).

Tüm bu süreçte cunta yönetiminde yeniden işlenen/örülen Atatürkçülük, kamusal alanda yoğun biçimde temsilini bulmaya başlar. 12 Eylül Atatürkçülüğünün kendini ifade etmesinde Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yılı kutlamaları ise adeta biçilmiş kaftandır. Yüzüncü yıl kutlamalarından kültür sanat etkinliklerine kadar oldukça geniş bir yetki alanına sahip olan Milli Güvenlik Kurulu, dönemin kültür ortamına ağır darbe vurmuştur. Cunta yönetimi, imgenin yeniden üretiminde ve kültleştirme sürecinde yüzyılın fırsatını yakalamış ve bu elverişli zemini olabildiğine kullanmıştır. Yüzüncü Yıl Kutlama Koordinasyon Kurulu Başkanlığı'nda büyük çaplı etkinlikler düzenlenmiştir. Bu furyayı 1981 yılındaki anıt sayısının artışından gözlemek mümkündür. Atatürkçülük adı altında gerçekleşen restorasyon projesini hayata geçirmeye yönelik çıkartılan yasa sayısı (12 Eylül'den 6 Aralık 1983'e kadar toplam 669 yasa) gibi Atatürk'ü yaşatmak ve yeniden herkese hatırlatmak düşüncesiyle her ile gönderilen yüzlerce anıt da, restorasyonun kapsamına ilişkin bir fikir verebilir. Yüzüncü yıl kutlamaları kapsamında ülkenin dört bir yanına, özellikle de doğu ve güneydoğu illerine hızlı bir anıt sevkiyatı başlar (Resim 1). Türkiye'de en çok Atatürk anıtını piyasaya süren ve kamusal alana yerleştiren kişi Necati İnci'dir. 12 Eylül'ün yarattığı ve dayattığı "heykel Atatürkçülüğü" ile İnci arasında simbiyotik bir bağ vardır ve bu halen gücünü korumaktadır. Maltepe'deki heykel fabrikasında kendisiyle yaptığımız görüşmede 1980-1982 yılları arasında yoğun biçimde doğu ve güneydoğu illerine gerçekleşen anıt sevkiyatının neredeyse yüzde seksenini kendisinin yaptığını belirten Necati İnci,

örneğin Tunceli'nin tüm heykel tedarikini "tek başına" sağlamıştır.[3] Balcıoğlu (1987: 19), Tunceli'ye kamyonetlerle getirilen ve adeta gövde gösterisine dönüşen heykellerin karşılanışını gösteren bir videodan söz eder: "*Kamyonlar içinde geçen sıra sıra Atatürk büstleri, heykelleri... Nutuklar... Bandolar... Bir şenlik ki anlatılır gibi değil.*"

Resim 1: *Kenan Güven Paşa'nın Tunceli valiliği yaptığı dönemde Tunceli'ye dağıtılmak üzere getirilen Necati İnci'ye ait Atatürk anıtları, 1981, Hozat-Tunceli.*

Yüzüncü Yıl Kutlama Koordinasyon Başkanlığı'nın yanı sıra Kültür Bakanlığı'na bağlı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü Plastik Daire Başkanlığı ile TBMM'nin ortak çalışmasıyla, yeni yapılacak Atatürk anıtlarına yönelik bir denetleme kurulu da oluşturulmuştur. Nereye hangi anıtın konacağına, teklif edilen anıtın uygun olup olmadığına, uygunsa bu anıttan kaç tane çoğaltılıp dağıtılacağına karar veren kurulun başındaki isim tanıdıktır; dönemin Güzel Sanatlar Genel Müdürü

3 Tunceli'nin, 1982 yılında yapılan referandumda, ret oranı en yüksek ikinci il olması 1981 'de yapılan bu sevkiyatı daha da anlamlı kılar.

Mehmet Özel.[4] Kurulda; genel müdürlük çalışanlarından ressam Tunç Tanışık ve Hasan Mutlu ile kurum dışından ressam Vural Yurdakul ve Mustafa Özmen yer almıştır. Bu kurulun denetiminde, anıtı olmayan illere devlet gözetiminde Atatürk anıtı gönderilmiş[5] ve bu anıtlar da genel olarak çoğaltma kalıplardan üretilmiştir. Fabrikasyon nitelikte olan bu anıtlar, çoğu zamanda da ehil kişilere başvurulmadan, herhangi bir mülki idare amirinin estetik birikimi ve beğenisi ölçüsünde, alalade yapılmış bir kaidenin üzerine yerleştirilmiştir. Dönemin asker kökenli bürokratları aynı zamanda, bu alalade yapılan kaidelere, cunta başkanının sıkça kullandığı Atatürk'e ait birkaç vecîzeden birini seçerek yazdırma yoluna gitmişlerdir. Bunlar arasında en çok kullanılanlar; "Ne mutlu Türküm diyene", "Türk öğün çalış güven" ve "Yurtta sulh, cihanda sulh" sözleridir.

Çoğaltma kalıplardan üretilen ve Türkiye'nin dört bir tarafına dağıtılan tek tip Atatürk anıtlarının açılışları da devlet otoritesine ve bekasına olan inancı vurgular nitelikte bando eşliğinde tertiplenmekteydi. Darbenin simge kişiliği Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren, olabildiğince anıt açılışları-

4 Başbakanlık sanat danışmanlığından 1971 yılında Kültür Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü görevine atanan, yirmi sekiz kültür bakanıyla çalışan ve Türkiye'nin en uzun süre görevde kalan bürokratı olan Mehmet Özel, 19 Mayıs 2001 yılında yaş haddinden emekliye ayrıldı. Türkiye'de çoğaltma Atatürk anıtı üretimini başlatan ve uzun yıllar bu üretimi destekleyen Mehmet Özel bugün, Genelkurmay Başkanlığı sanat danışmanlığı görevini yürütmektedir.

5 Bunun ilk denemesi aslında 27 Mayıs'ın ardından gerçekleşmiş, Milliyet Gazetesi, ağırlıklı olarak doğu ve güneydoğuda Atatürk Anıtı olmayan on bir ile anıt dikmeyi amaçlayan bir kampanya başlatmıştır. 27 Mayıs, Türk siyasal yaşamında ve Atatürk imgesinin yeniden üretim sürecinde önemli bir tarihsel dönemdir ve aynı zamanda boş görülen her kamusal mekâna bir Atatürk anıtı dikme geleneğinin başlangıç tarihidir.. Ancak yüzüncü yıl kutlamaları kapsamında başlatılan anıt furyası çok daha sistemli ve sürekliliği olan bir yapıya sahiptir. Tüm bu tartışmalar için bkz. Ü. Aylin Tekiner, Atatürk Heykelleri Kült, Estetik, Siyaset, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

na katılmış; heykel aracılığıyla Atatürk'ü referans gösterip 12 Eylül darbesinin gerekçelerini halka anlatarak bir meşruiyet zemini yaratmaya çalışmıştır. 1981 yılında Kırıkkale'de Makina Kimya Endüstrisi Kurumu tarafından yaptırılan Atatürk anıtının açılış töreninde yaptığı konuşmada heykeli gösterek, "*Bir taraftan kalkınacağız, bir taraftan Atatürk'ü yaşatacağız.*" sözleri, Taşkın'ın ifadesiyle Evren'in, askeri yönetimin başlattığı Atatürkçülük kampanyasını, çarpıcı bir vulgarizasyona dönüştürmesine çarpıcı bir örnektir (2002: 571). "*Biz ne sağdayız, ne soldayız, Atatürk'ün yolundayız.*" derken Atatürkçülüğün ve Atatürk imgesinin içini boşaltarak Atatürk'ü plastikten heykellere hapseden 12 Eylül'ün lideri, şizofrenik bir ruh haliyle adeta Atatürk rolüne soyunmuş; "*...baston ve fötr şapka ile dolaşmıştır.*" (Ünder, 2002: 154).

Heykellerini dikerek "Atatürk'ün yolunda" ilerlediğini topluma kanıtlamaya çalışan Evren, tüm toplumsal ve siyasal süreçlere olduğu kadar anıt alanına da etkisi süren bir darbe vurmuştur. Öncelikle, Atatürkçülük söylemi ve Atatürk imgesi, otoriter ve milliyetçi bir rejimin ana malzemesi olarak kullanılarak anıtların bu amaç çerçevesinde araçsallaştırılmasının yolu açılmıştır (Tekiner, 2010: 192). Bu yapılırken de anıtların estetik niteliği ikincil kılınarak tartışma dışı bırakılmıştır. Aynı kalıptan üretilen fason anıtları kamusal alana yaymanın yanı sıra, otoriter rejimi anıtlarla meşru kılan ve imgeyi yeniden üreterek "kutsal"a yaklaştıran cuntacılar, Atatürk kültünün hepten kemikleşmesine neden olmuştur. Yıllardır kurumsal olarak süren ve hayatın her alanına yayılan "kült" (Belge, 2002: 37) 80 darbesiyle birlikte çok daha sistemli biçimde işlenmiştir.

Diğer yandan, 12 Eylül rejimi, anıt piyasasında beklenmedik bir hareket yaratmış ve bugün pazarın önemli payını üstlenen Türk Silahlı Kuvvetleri'nin anıt yaptırma geleneğini bir hayli olgunlaştırmıştır. O güne kadar akademik eğitim almış heykeltıraşlarına dahi yeterince anıt istihdamı sağlayama-

yan Türkiye Cumhuriyeti Devleti, 12 Eylül'le birlikte, anıt yapmayı piyasada öğrenmişlere (alaylı) dahi iş olanağı yaratabilmiştir.[6] Gerek akademi mezunu olan, gerek akademide heykel hocalığı yapan gerekse de "alaylı" tabir ettiğimiz kimi heykelciler hiç kuşkusuz bu süreçle birlikte hayatlarının en "verimli" dönemini yaşamaya başlamışlardır. Türkiye'de en çok Atatürk anıtı yapıp çoğaltan bu heykeltıraşlardan biri alaylı sınıfına giren Necati İnci, diğeri ise profösör ünvanı olan Tankut Öktem'dir. Akademiye öğrenci olarak girememenin verdiği öfkeyle Necati İnci, kendi tabiriyle fiyatları daima çok aşağıda tutmuş (Akman, 1997: 18), bir şekilde piyasada tutunabilmenin yollarını aramıştır. Tankut Öktem ise akademik kariyeriyle birlikte piyasaya da açılmış bir heykeltıraştır. Öktem, gerek Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü'nün, gerekse Genel Müdür Mehmet Özel'in aracılığında TSK'nın büyük çaplı ve maliyetli projelerine imza attığı gibi çoğaltma anıt üretimine de azımsanmayacak ölçüde iştirak etmiştir. Etik açıdan bu iki heykelci arasındaki temel fark kanımızca, ülkenin her yerine fason anıtlar yerleştirildiğini kabul edip etmeme konusunda düğümlenir. Necati İnci, beş yüzün üzerinde çoğaltma Atatürk anıtı yapmaktan rahatsızlık duymayıp, hatta bunu bir kıvanç kaynağı olarak sunarken, Tankut Öktem yüze yakın sayıda çoğaltığı Atatürk anıtını anıt kategorisine almayarak başka projeleriyle değerlendirilmek ister.[7] Cumhu-

6 Burada akademinin kavramına dair bir olumlama söz konusu değildir. Ancak, Türkiye'de Batılı anlamda bir usta-çırak ilişkisinden söz edilemeyeceği için, akademiler sanat eğitimi veren tek kurum olarak önemlerini korumaktadırlar.

7 Tankut Öktem, 2007 yılında kendisiyle yapılan görüşmede söz konusu figürleri anıt olarak düşünemeyeceğimizi ve aslında imzasını attığı büyük projelere bakılarak sanatının değerlendirilmesi gerektiğini belirterek bu çoğaltma anıtları nerelere gönderdiğini söylemekten kaçınmıştır. Dolayısıyla 4982 sayılı Bilgi Edinme Hakkı Kanunu kapsamında valiliklere yaptığımız başvurunun ardından edinilen bilgiler doğrultusunda Öktem'e ait bir Atatürk anıtından seksen adet çoğaltılarak Türkiye'nin farklı bölgelerine gönderildiği saptanmıştır. Anıtın gönderildiği yerlerin listesi için bkz. Ü. Aylin Tekiner, Atatürk Heykelleri Kült, Estetik, Siyaset, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 275-276.

riyet meydanlarında, bulvarlarda, hükümet konaklarının ya da devlet kurumlarının bahçelerinde, okullarda, üniversitelerde, hastanelerde, holding girişlerinde, dinlenme tesislerinde, sivil toplum kuruluşlarının önünde, sendika girişlerinde vb. yerlerde bulunan çoğaltma figürlerin anıtsal yönleri tartışılacak düzeydedir. Ancak bunların anıt kategorisine girip girmediği tartışması, bu ürünlerin, Türkiye'nin anıt ihtiyacını karşılamak üzere üretildiği gerçeğini değiştirmez. Etik açıdan bakıldığında, bir heykeltıraşın üzerine düşen sorumluluk, anıt için ayrılan kaynağı en elverişli şekilde kullanmak ve sanatsal niteliği yüksek anıtlar üretmektir. Aksi taktirde, imzasını atmaktan imtina ederek kamusal alana yerleştirdiği ve toplumun estetik muhayyilesini doğrudan etkilediği fason bir anıtın tüm sorumluluğunu üstlenmekle yükümlüdür.

Bu iki heykeltıraş üzerinden 12 Eylül'ün anıt üretimini anlayabilmek için "fason" kavramının yol gösterici olacağı kanaatindeyiz. Kalitesiz ve sahte yan anlamlarıyla da kullanılan fason, bir üretim biçimidir ve tasarımla birlikte hammaddenin de sahibi olan iş sahibinin, ürününü başka bir firmaya yaptırması anlamına gelir. Hatta kimi sektörlerde hammaddesi verilmeden de fason üretime geçilebilir. Fason üreticinin yükümlülüğü, istenilen kalitede seri üretim yapmaktır. Bunun dışında, ürünün tasarımı, pazarlaması ya da üretim akışı türünden sorunlarla fason üretici uğraşmaz. Buradan hareketle, bu üretim mantığını restorasyon sürecinin ve sonrasının anıt üretimine uyarlamak mümkündür. Ürünün, yani anıtın sahibi olan otoriter/milliyetçi devlet, istediği ve her daim ürettiği katı ve cebertut bakışlı bir Atatürk imajını hammadde ve tasarım olarak heykeltıraşa verir. Artık heykeltıraşın yapması gereken, devletin tasarladığı bu imajı, biçtiği bedene yerleştirip bunu istenildiği ölçüde çoğaltmaktır. Özellikle Atatürk'ün yüzüncü doğumgünü için düzenlenen etkinlikler kapsamında bu üretime hız verilmiş ve günümüze uzanan bu anıt anlayışının temelleri o günlerde atılmıştır.

Bu dönemin pek çok anıtına imza atan, Türkiye'de en çok Atatürk anıtı yapan/çoğaltan Necati İnci de, tıpkı kendisini piyasaya kazandıran rejimin "Paşası" gibi Atatürk'e "sahip çıkmış" ve anıt furyasını benzer bir dille gerekçelendirmiştir. 12 Eylül'le serpilip büyüyen İnci Heykelcilik'in sahibi Necati İnci, toraliter devletlerde tabulaştırma işleminin devlet kademelerinden gelen emirle yapıldığı, yapılan anıtların liderlere bir dokunulmazlık sağladığı, liderlerin devrilmesiyle anıtların da devrildiği ancak Türkiye'de durumun böyle olmadığı, Atatürk sevgisinin millet için ibadet haline geldiği fikrindedir (Balcıoğlu, 1987: 19-20). 12 Eylül zihniyetine benzer şekilde Atatürk imgesi üzerinden kazanç sağlamanın ve daha fazla Atatürk anıtı yapmanın yollarını arayan Necati İnci'nin, Türkiye'de iki yüzün üzerinde yere pazarladığı model figürlerden ilki Kaş Atatürk Anıtı'dır.[8] Türkiye'de en çok çoğaltılan ve Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yılına denk getirilen anıt, asker-bürokratların gözetiminde Ankara Gazeteciler Cemiyeti tarafından yaptırılmıştır (Resim 2).

8 Necati İnci, isteğimiz üzerine çoğaltılan bu anıtın nerelere gönderildiğini hatırlayabildiği ölçüde listelemiş ve belli aralıklarla satış bilgilerini muhasebe kayıtlarını gözden geçirerek güncellemiş ve nihayetinde bu bilgi 4982 sayılı Bilgi Edinme Hakkı Kanunu kapsamında valiliklere yapılan başvuruya gelen cevaplarla da tamamlanmıştır. Edinilen bilgiler doğrultusunda bu anıttan iki yüz on üç adet çoğaltılarak Türkiye'nin farklı bölgelerine gönderildiği saptanmıştır. Anıtın gönderildiği yerlerin listesi için bkz. Ü. Aylin Tekiner, Atatürk Heykelleri Kült, Estetik, Siyaset, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 272-274.

Resim 2: Kaş Atatürk Anıtı, Necati İnci, 1981, fiberglas-yöresel taş, ankesörlü telefon, heykel:2.70 m. toplam:5.70 m., Kaş-Antalya.

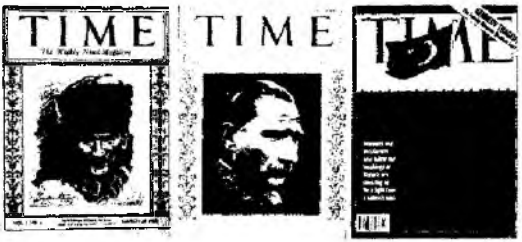
Kaş Atatürk Anıtı kaide ve figür olmak üzere iki parçadan oluşur. Kaidesinde ankesörlü telefon ile birlikte pirinç harflerle "Yurtta sulh, cihanda sulh" ifadesi yer alır. Ayakta duran figürün sağ eli göğsünün üstünde, sol eli pantolon cebindedir. Sağ bacağı dizden bükülü, sağ ayağı diğer ayaktan bir adım öndedir. Figürün kendi içindeki oran ilişkisi sağlamdır. Tam karşıya bakan Atatürk figürü sivil kıyafetle betimlenmiştir. 12 Eylül'ün ardından yapılan ilk anıtlardan birinde Atatürk'ün askerî kıyafetle temsil edilmesi beklenirken bu anıtta sivil olması dikkat çekicidir. Burada bir niyet okuması yapmak yerinde olmayacaktır çünkü bu dönemde askerî kıyafetli Atatürk anıtı da çok yapılmıştır ve aslında cunta yönetimi için temelde önemli olan nitelik değil, niceliktir. Birkaç istisna dışında, ilk Atatürk anıtından itibaren topluma sunulan Atatürk imajı, ister askerî kıyafette, isterse sivil kıyafette olsun aşağı yukarı aynıdır. Devlet adamlarına ulaşılmazlık zırhı takan sert ifade, Avrupa portreciliğinde de önemli bir tercih sebebidir ve Leppert de, işgal ettikleri mevkinin toplumsal prestijinin devlet adamlığının hassalarına, yani ciddiyet ve vakara bağlı

olduğunu belirtir (Leppert, 2002: 22). Bu noktadan bakıldığında Türkiye'deki teamülleri anlamak mümkündür, ancak 1980 sonrasında bu sertlik geçmiş dönemlere göre çok daha manidar bir görsellik sunar. Batı portreciliğinde bu ciddiyetle birlikte bir de idealleştirme/güzelleştirme söz konusudur. Özellikle 1980'den itibaren yapılan Atatürk anıtlarında ise bu açıdan iyi örneklere rastlamak bir hayli zordur. Kaş Atatürk Anıtı'na dönecek olursak, yüzdeki sert ifade ile vücuttaki rahat duruş arasındaki karşıtlık dikkat çekicidir. Adeta bir devlet ikonuna dönüştürülen Atatürk'ün resmî, ancak rahat beden ifadesine karşın yüzündeki ceberut bakış, toplumun bu heykeli gördüğü her yerde otoriter devleti de göreceği mesajıyla yüklüdür. Anıtın kaidesinde yer alan "Yurtta sulh cihanda sulh. K. Atatürk" ifadesi de yurda barış ve huzur getirdiğini her fırsatta dillendiren askerî yönetimin yaptırdığı pek çok anıtın kaidesinde kullanılmıştır.[9] Anıtın önemli bir ayrıntısı da, 1997 yılına kadar kaidenin ön yüzeyinde, yazının hemen sağında yer alan ankesörlü siyah telefondur. Telefonun ahizesi kaldırılıp tuşlara basıldığında, dört ayrı dilde (Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca): "*Ben Mustafa Kemal Atatürk. 1881'de Selanik'te doğdum...*" diye başlayan kısa bir yaşam öyküsü dinlenebilmektedir. Turizm merkezlerinden olan Kaş'ta anıtın altındaki bu ankesör aracılığıyla "kurucu ata" olarak Atatürk'ün kendini tanıtması, ister istemez tanıtımdan ziyade külte hizmet etmektedir.

Bu dönemi özetleyen bir diğer anıt örneği de Atatürk ve Harbiyeli Anıtı'dır. Bu anıt pek çok açıdan önemlidir; projeye

9 Cumhuriyetin başı Kenan Evren'in memleketi Manisa Alaşehir'e yapılan heykelinin kaidesinde de kendisinin birlik ve beraberliğe vurgu yapan ve milliyetçi vurgusu bol olmakla birlikte sıradan bir ifadeye yer verilmiştir. 1986 yılında, ANAP'lı Belediye Başkanı İsmail Örs döneminde Atatürk Bulvarı'na yaptırılan anıtta Evren sivil kıyafetiidir ve kollarını açmış, halkı kucaklamaktadır. Kaidedeki ifade de şöyledir: "Asırlarca şehit kanıyla sulanmış bu aziz vatanımızda, Türk milleti olarak ebediyete kadar birlik, beraberlik, bütünlük ve huzur içinde yaşamak kutsal ülkümüzdür. Kenan Evren."

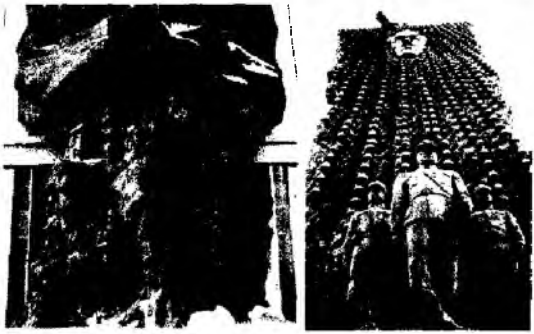
Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yılında başlanması, yapıldığı dönemde Türkiye'nin en büyük dünyanın dördüncü büyük anıtı olması, 80'li yıllarla birlikte anıt piyasasının en önemli alıcısı konumuna yükselen TSK tarafından yaptırılmış olması ve 1998 yılında (28 Şubat süreçinde) Time dergisine kapak resmî olarak seçilmesi. Bu anıta kadar Time'ın kapağında bilindik iki Atatürk imajı vardır (Resim 3). Bunlardan ilki (24 Mart 1923) Cumhuriyet'in ilanından önce, kalpağıyla ve yüzündeki tebessümle betimlenmiş bir karakalem Atatürk portresidir. İkincisi, ilkinden dört yıl sonradır ve Atatürk sivil kıyafetli bir fotoğrafıyla temsil edilmiştir. *Nutuk*'un yazım aşamasındayken çıkan bu sayıdaki fotoğrafta Atatürk'ün yüzünde hayli düşünceli bir ifade hâkimdir. 1990'lı yıllara ait Time dergisinin kapağında ise Atatürk, bu kez anıtta temsilini bulur. Copeaux, bir kişiyi kendi görüntüsüyle (fotoğraf ya da resim) değil de heykelinin fotoğrafı ile sunmanın onu insan olmaktan çıkarıp efsaneye dönüştürmek anlamına geldiğini ve böylelikle onun şahsında bir tarihin sunulduğunu belirtir (1998: 98). Copeaux'dan yola çıkarak 90'lı yılların bu görselinin anlamlı olduğunu ve kültün ifade bulmasında ve gövdelenmesinde sağlam bir dayanak yaratttığını söylemek gerekir.



Resim 3: *Time 24 Mart 1923; Time 21 Şubat 1927; Time 12 Ocak 1998*

Atatürk ve Harbiyeli Anıtı için pek çok sanatçı proje sunmuş, Tankut Öktem'in tasarımı kabul görmüş ve devlet baş-

kanı Kenan Evren'in de onayı alınarak projeye başlanmıştır. 1981 yılında başlatılan proje, Sabancı Vakfı'nın katkılarıyla 1988 yılında tamamlanmış ve açılışı da dönemin Cumhurbaşkanı Evren tarafından yapılmıştır. Döneminin en büyük Atatürk anıtı, altı metre genişliğinde, yirmi dört metre yüksekliğindedir ve beş yüz elli figürün yer aldığı anıt üç parçadan oluşur (Resim 4). En altta kaide işlevi gören bir çınar ağacının yüzeyinde; Harbiyeli Atatürk'ün öğrenci numarası ve o döneme ait fesli fotoğrafının işlendiği bir rölyef, Conkbayırı'nda o bilindik profilden görüntülenen iki hareketi, at sırtında savaşı komuta edişi ve birkaç yerde de sivil yaşama ait kabartmalar yer alır. Üç metre yüksekliğindeki çınar ağacı motifli kaidenin üzerinde üç figür öne çıkar. Mareşal kıyafetiyle en önde duran Atatürk'ün bir metre arkasındaki sağlı sollu iki er, uygun adımda Atatürk'e eşlik eder. Anıtın üçüncü bölümü ise, anıta devasalık katan bölümdür ve arkadaki iki figürün bir metre arkasından başlayarak göğe yükselen bir rölyef platformundan oluşur. Platformun en ön sırasında dört er, çapraz tutuşta ve uygun adımda betimlenmişlerdir. Arkalarında peşi sıra devam eden ve Türk ordusunu temsil eden beş yüzün üstünde figür kademeli şekilde yükselir. Bu platformun en üst bölümünde ise büyük bir Atatürk maskı yer alır. Seksen ayrı bronz parçanın birleştirilmesiyle meydana gelen anıt, o günün anıt birikimi, mantığı ve çeşitliliği göz önüne alındığında cesaret isteyen ve başarıya ulaşmış, önemli bir teknik denemedir.



***Resim 4:** Atatürk ve Harbiyeli Anıtı, Tankut Öktem, 1981-1988, Bronz, Anıtın Toplam Yüksekliği: 24 m., Ankara*

Anıtın kaidesi olarak işlenen çınar ağacı motifi, tarih öncesinden bu yana genel olarak köken ve geleneğe göndermede bulunur ve Cumhuriyet'in ilk dönem anıtlarından itibaren de yer yer kullanılmıştır. Bu anıtta böylesi bir motifin kullanılmış olması anlamlıdır. Rölyeflerinde ve figür grubunda kullanılan, Atatürk'ün harbiyeli yıllarına ait referanslar, 12 Eylül'ü gerçekleştiren TSK'nın varlığını ve misyonunu tarihsel kökene vurgu yaparak yeniden kurmasına ve onaylamasına katkı sağlamıştır. Yüce Türk Ordusu'nun birlik-beraberlik ve eril güç vurgusuyla birlikte Atatürk'ün etrafında kenetlenmesi de yine 12 Eylül'ün söylemini devasa bir dille perçinlemiş olur. Rölyef platformunun en üstünde yer alan mask ise pek çok anlamı içerir ve ezoterik bir alanı çağrıştırır. Atatürk, anıtta üç ayrı imgeyle temsil edilir. Çınar ağacının yer aldığı kaidede bir harbiye öğrencisi ve cephede savaşan bir subay, bir üst kademede Türk ordusunun başındaki komutan ve en üstte de aşkın bir özne olarak "kurucu ata"ya atıfta bulunan bir büyük güç. Bir yandan, herşeyin üzerinde duran faşizan otoriter devletin keskin bakışları Atatürk'ün yüzünde ifadesini bulurken, diğer yandan "*Atatürk'ü dinsel bir figür; Kemalizmi ise bir din*

olarak değerlendiren geleneğin kökleri" (Dede, 2008: 140) çınar ağacından gökyüzüne süzülen o sonsuzlukta gövdelenir. Anıtta adeta "arşa çıkan" Atatürk, TSK'nın varlığını, birliğini ve bütünlüğünü sağlayan, her şeyin üzerinde bir tanrısal güç olarak belirir. "*Dünyanın dördüncü büyük anıtını yaptırarak "en Atatürkçü" olduğunu kanıtlayan askeri yönetim ve ordu, Atatürk'ün Harbiyeliliği üzerinden de kendine bir meşruiyet devşirmiştir.*" (Tekiner, 2010: 214).

Sonuç

Yeni rejimin inşâsında ve Kemalist ideolojinin kendini ifade etmesinde izlenen yollarından biri olan Atatürk anıtları, doğası gereği siyasî konjontürle dirsek temasında olmuştur. Resmî tarihin ve ideolojinin momentleri, anıt alanını doğrudan etkileyen bir ilişki içindedir. Anıtların, millî mücadeleye dair izlekler sunarken, kendine doğrudan *Nutuk*'u referans alması ve hatta *Nutuk*'un görsel bir tezahürü olarak inşâ edilmesiyle birlikte kültleşmenin temelleri daha o yıllarda atılmaya başlanmıştır. İlerleyen zamanlarda Kemalizmin/Atatürkçülüğün yeniden üretilmesi ve bir takım restorasyonlarla yeniden düzenlenmesiyle sözü edilen bu ilişkinin bir benzeri daha yaşanmıştır. Bu restorasyon hamleleri, Türk siyasî yaşamında en önemli kırılmalara neden olan askerî müdahale dönemlerinin ardından ortaya çıkmış ve sözünü ettiğimiz üzere erkişi en derin olan 12 Eylül darbesi, Cumhuriyet tarihi boyunca anıt alanını en çok araçsallaştıran dönemin önünü açmıştır. Bu dönemde çok karakteristik olduğunu düşündüğümüz iki anıt heykelcisinin yapmış oldukları ve rejimin anıtı ne şekilde ve hangi hatlar üzerinden kurduğunu gösteren iki örnekle dönemin "heykel Atatürkçülüğü"nü ortaya koymaya çalıştık. Tüm bunların ışığında şu sonuçlara varmak mümkün görünüyor: Rejimin anıt piyasasında yarattığı "talep", dönemin farklı eğitimden, kültürden gelen kimi heykeltıraşında karşılığını hemen bulmuştur. Sistem genel olarak iki türde anıt üretimine girişmiştir. Bunlardan biri, Türkiye'nin her tarafına

hızla Atatürk anıtı sevkiyatını sağlayan, çoğaltma kalıplardan üretilen tek tip ve fason üretimdir. Diğeri ise devletin otoriter/faşizan yüzünü Atatürk'ün bedeninde tümleyen ve bunu da ezici bir devasalıkla gösteren Atatürk anıtlarıdır. Kamusal alanın yüzlerce anıtla donatıldığı 12 Eylül sürecinde anıtlarla tescillenen Atatürk imgesi, hem anıt alanına hem de toplumdaki Atatürkçülük/Kemalizm algısına büyük zarar vermiştir. 1980'de devlet rical'inin topluma dayattığı, Atatürkçülüğün otoriter yorumuyla bezenen Atatürk anıtları, Türkiye'de zamanla, dayatma kültürünün önemli bir göstergesine dönüşerek Atatürkçülük ile demokrasi arasındaki özdeşliğin sorgulanmasına hız vermiş ve hatta makasın bir hayli açılmasına neden olmuştur.

Aylin TEKİNER

KAYNAKÇA

AKMAN, Nuriye. (9 Kasım 1997). "Atatürk Heykellerini Tartışmaya Açalım". ***Sabah Gazetesi,*** s. 18.

AKSEL, Malik. (1943). "Yirmi Yıllık Sanat Hareketleri". ***Ülkü,*** *51*, 25.

AKYAZ, Doğan. (2002). "Ordu ve Resmi Atatürkçülük". ***Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-2: Kemalizm.*** İstanbul: İletişim Yayınları. 180-191.

BALCIOĞLU, S. (4-10 Eylül 1987). "12 Eylül'den Sonra İşler Açıldı". ***2000'e Doğru Dergisi,*** 18-20.

BELGE, Murat. (2002). "Mustafa Kemal ve Kemalizm". ***Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-2: Kemalizm.*** İstanbul: İletişim Yayınları. 29-44.

BORA, Tanıl ve CAN, Kemal. (1999). ***Devlet, Ocak, Dergah.*** İstanbul: İletişim Yayınları.

BOZDOĞAN, Sibel. (2002). ***Modernizm ve Ulusun İnşası. Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür.*** İstanbul: Metis Yayınları.

COPEAUX, E. (2000). ***Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine.*** (çev. Ali Berktay), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

DEDE, Kadir. (2008). "Ezoterizm, Kemalizm ve Din: Kutsal Bir Kitap Olarak Nutuk". F. Başkaya, M. K. Kaynar (Edt.), ***Resmî Tarih Tartışmaları-5*** (s.139-198). Ankara: Özgür Üniversite Yayınları.

DELANEY, Carol. (1995). "Father State, Motherland, and the Birth of Modern Türkey". S. Yanagisako and C. Delaney (eds.), ***Naturalizing Power: Essays in Feminism Cultural Analysis,*** (p. 177-200). New York: Routledge.

KAYNAR, Mete. (2008). "Nutuk'u Okumak". F. Başkaya, M., K. Kaynar (Edt.), ***Resmî Tarih Tartışmaları-5*** (s.35-105). Ankara: Özgür Üniversite Yayınları.

KÖKER, Levent. (2002). "Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi". A.

İnsel (Edt.), ***Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 2, Kemalizm.*** (97-102). İstanbul:

İletişim Yayınları.

LEPPERT, Richard. (2002). ***Sanatta Anlamın Görüntüsü: İmgelerin Toplumsal İşlevi,*** (çev. İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

TAŞKIN, Yüksel. (2002). "12 Eylül Atatürkçülüğü ya da Bir Kemalist Restorasyon Teşebbusü Olarak 12 Eylül". ***Modern Türkiye'de Siyasi Dü-***

şünce-2: Kemalizm. İstanbul: İletişim Yayınları. 570-583.

TEKİNER, Aylin. (2010). ***Atatürk Heykelleri Kült, Estetik, Siyaset.*** İstanbul: İletişim Yayınları.

ÜNDER, Hasan. (2002). "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü". A. İnsel (Edt.), ***Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 2, Kemalizm.*** (138-156). İstanbul: İletişim Yayınları.

VANER, Semih. (2006). ***"Ordu". Geçiş Sürecinde Türkiye.*** İstanbul: Belge Yayınları. 255-284.

Türkiye'de Devlet ve Çocuklar: Vekaletten Vesayete, İlkokul Çocuklarında Atatürk Algısı

Türkiye'de kamusal alanın en önemli figürü hiç kuşku yok ki Cumhuriyet'in kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'tür. O, devletin resmî söyleminin "bedenselleştiği" figür olarak şehir meydanlarını, okul bahçelerini, kamu binalarını, çocuk parklarını, derslikleri heykel, büst ve fotoğraflarıyla süsler; ülkede pek çok cadde, stadyum, okul, kütüphane ve devletin resmî ideolojisi onun ismini taşır. Ülkenin dört bir yanı sayısız görselliğiyle donatılmış olan Atatürk, geçtiğimiz yıl İzmir'in Yeşildere semtinin tam tepesine yerleştirilen 42 metrelik maskıyla artık uzaydan da görülebilen tek Türk unvanını taşımaktadır.[1] Bir kült olarak Atatürk, Zürcher'in

1 İzmir'in en yoksul semtlerinden biri olan, çoğunlukla Roman ve Kürt nüfusun yaşadığı Yeşildere'nin tam tepesine yerleştirilen 42 metrelik Atatürk maskı Rio de Janerio'daki İsa heykelinden de büyük ve 4.2 milyon

deyişiyle "*... 20. yüzyıldaki benzerleri arasında en uzun ömürlüsüdür.*" (Zürcher,253). Atatürk kültünün ortaya çıkışı Cumhuriyet'in kurulduğu ilk yıllara kadar uzanır. "*1923'te cumhuriyet kurulduktan kısa süre sonra, yönetici kadro yeni devletin sınırlı kaynaklarını ulusu birleştirecek yeni sembol olarak Atatürk kültünü yaratmak ve yaygınlaştırmak üzere seferber etmiştir.*"(Özyürek, 377). Atatürk, Osmanlı'nın tebaâsından millet yaratma çabası doğrultusunda yaratılan, "yeni devlet"in "yeni yüzü"dür. Dolayısıyla, Türkiye'de ulus yaratma süreci, merkezinde Atatürk'ün karizmatik liderliğinin oturduğu sembolik bir operasyona tekabül eder. Bu bağlamda, siyasette etkin rol oynadığı erken cumhuriyet döneminden itibaren "*Atatürk'ün heykelleri ve sayısız replikasyonu ülkenin pek çok bölgesinde şehir ve kasaba merkezlerini süslemeye başlamıştır. Tüm kamu binalarına, okullara, mahkemelere, hapishanelere ve polis merkezlerine Atatürk'ün temsillerinin yerleştirilmesi yasalar ve düzenlemeler yoluyla zorunlu tutulmuştur.*" (Özyürek, 377). Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren, fakat, özellikle 1938'de ölümünün ardından Atatürk, ulusun "Ölümsüz/ Ebedi Şefi" olarak kamusal alanın egemen sembolü olur. Bu bağlamda, Atatürk kültünün, erken cumhuriyet döneminde imparatorluktan ulus devlete geçen, cumhuriyet rejimini okuma yazma oranı düşük bir popülasyona anlatma kaygısı taşıyan ve görsel öğelere başvurarak kısa yoldan sonuç almak isteyen bir zihniyetin icraatı olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Öte yandan, 1923'den 2010'a bugün gelinen noktada, okuma yazma oranının %88'lere ulaştığı bir Türkiye'de, eğer bir semtin dağına devasa bir Atatürk maskı yerleştiriliyorsa, Atatürk kültüne ilişkin daha fazla ve başka bir açıklamaya ihtiyaç var demektir.

TL'ye mal oldu. Yapımı AK Partili belediye tarafından başlatılan bu devasa maskı, yönetimi CHP'ye geçen belediye tarafından tamamlandı.

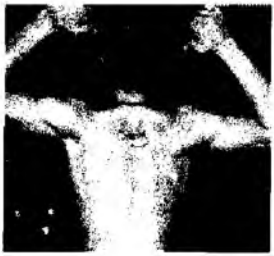
Atatürk'e Sadakat ya da Atatürk'e Saldırmak

Türkiye tarihinde her dâim önemli olmakla beraber, Atatürk kültü çeşitli dönemlerde daha fazla popülerleşmiştir. Siyasal hayatın önemli dönemeçleri bu popülerleşmeyle paralellik taşır. Bu bağlamda en çarpıcı örnek, bugün Atatürk'ü İran'da Humeyni ve Kuzey Kore'de Kim Yong Il ile beraber 21. yüzyılın yasayla korunan üç liderinden biri yapan 1951 tarihli, kamuoyunda Atatürk'ü Koruma Kanunu olarak bilinen 5816 sayılı Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun'dur. 27 yıllık tek parti yönetiminin ardından 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi, o güne kadar ülkeyi yöneten kurucu kadro açısından bir tür travmadır. İktidara geldikten kısa süre sonra DP, CHP tarafından "irticacılık, hilafetçilik ve Atatürk düşmanlığı" ile suçlanır.[2] Bunun üzerine Celal Bayar'ın önerisiyle meclis, 1951'de, Atatürk'ü Koruma Kanunu'nu çıkarır. Kanunun ilk üç maddesi şöyledir: *Madde 1 - Atatürk'ün hatırasına alenen hakaret eden veya söven kimse bir yıldan üç yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. Atatürk'ü temsil eden heykel, büst ve abideleri veyahut Atatürk'ün kabrini tahrip eden, kıran, bozan veya kirleten kimseye bir yıldan beş*

2 1950 seçimlerine gidilirken DP'nin iktidarı zorlayan bir rakip haline gelmesi üzerine CHP, müslüman seçmen kitlesinden oy almanın yolu olarak bir dizi önlem alır. 1946'da dindarlığı herkesçe bilinen Kazım Karabekir Meclis Başkanlığı'na getirilir, 1949'da ilkokul müfredatına isteğe bağlı din dersi eklenir, İlk imam-hatip kursları, Ankara İlahiyat Fakültesi, Hacı Bayram Veli ve Eyüp Sultan türbelerini açılışı da bu dönemde gerçekleşir. Bu arada yeni yeni ortaya çıkmakta olan Kemal Pilavlıoğlu liderliğindeki Ticaniler de CHP için dikkat çekicidir. Şeyh Pilavoğlu'nun avukatı Yavuz Akpınar'ın, CHP Balıkesir Milletvekili Muzaffer Akpınar'ın oğlu olmasının yanı sıra CHP'li Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun açıklamaları da Ticanilerden pek çok kişinin CHP'ye üye olduğunu ortaya koymaktadır.Öte yandan 1950'li yılların hemen başında DP'nin Arapça ezan ve radyodan Kuran okunması gibi uygulamaları karşısında CHP muhalefeti sertleşir. Tam bu dönemde Ticanilerin Atatürk heykellerini kırma eylemleri başlar. CHP, Atatürk'ün heykellerinin kırılmasından aldığı kuvvetle DP'ye karşı yürüttüğü 'irticacılık, Atatürk düşmanlığı' söylemini iyice sertleştirir. Sürecin sonunda Atatürk'ü Koruma Kanunu çıkacaktır.

yıla kadar ağır hapis cezası verilir. Yukarki fıkralarda yazılı suçları işlemeye başkalarını teşvik eden kimse asıl fail gibi cezalandırılır. Madde 2 - Birinci maddede yazılı suçlar; iki veya daha fazla kimseler tarafından toplu olarak veya umumi veya umuma açık mahallerde yahut basın vasıtasiyle işlenirse hükmolunacak ceza yarı nispetinde artırılır. Birinci maddenin ikinci fıkrasında yazılı suçlar zor kullanılarak işlenir veya bu suretle işlenmesine teşebbüs olunursa verilecek ceza bir misli artırılır. Madde 3 - Bu kanunda yazılı suçlardan dolayı Cumhuriyet savcılıklarınca re'sen takibat yapılır.

Bu kanun, iktidar ve muhalefet arasındaki siyasî çatışmanın Atatürk üzerinden gerçekleşen dışavurumudur. O güne kadar ülkeyi yıllarca yönetmiş olan kurucu kadro, iktidara gelemediği ve siyasî rakipleri ile karşılaştığı noktada "siyasetsizlik üstüne kurulu bir siyaset" biçimi olarak Atatürk'ü "peçe"si olarak benimser. Öte yandan, muhalefet de iktidara aynı dil ile karşılık verir. İsmet İnönü liderliğindeki CHP'ye karşı, Atatürk'ü Koruma Kanunu yoluyla üretilen siyaset, İnönü'ye "ikinci adam"lığını hatırlatırken, bir yandan da DP'nin, ülkeyi 27 sene yönetmiş olan zihniyete getirdiği tüm eleştirilerine rağmen, rejimin içinde bir parti olduğunu "birinci adama" sadakati yoluyla söylemektedir. Böylece, Atatürk kültünün içine gömülü olan devlet ve bu devletin dokunulmazlığı, sorgulanamazlığı ve kutsallığı pekiştirilmiş olur. Bu kanun kapsamında bugüne kadar Türkiye'de pek çok kişi yargılanmıştır. Bu isimlerden yakın zamanda yargılanan Prof. Dr. Atilla Yayla, "Avrupa Birliği ve Türkiye İlişkilerinin Toplumsal Etkileri" başlıklı bir panelde Mustafa Kemal Atatürk'ten "adam" diye söz ettiği gerekçesiyle ertelemeli olarak 15 ay hapse çarptırılmıştır. "Latife Hanım" kitabının yazarı İpek Çalışlar'a ise kitapta yer alan "Topal Osman'ın Atatürk'e suikast için Çankaya Köşkü'nü kuşattığı, Atatürk'ün öldürülmekten korktuğu için Latife Hanım'ın çarşafını giyerek köşkten kaçtığı" ifadesi üzerine, Atatürk'ün kudreti sorgulamaz liderliğine olduğu



kadar erkekliğine de halel getirdiğinden olsa gerek, Bağcılar Cumhuriyet Başsavcılığı tarafından Atatürk'e hakaret ve Atatürk'ü Koruma Kanunu'na muhalefetten 4.5 yıla kadar hapis istemiyle dava açılmıştır. Kanunun "kapsama alanı" o kadar geniştir ki bugün dünyanın en çok tıklanan sosyal paylaşım sitesi youtube'a erişim Türkiye'de yine aynı yasanın iletişim suçları kapsamına sokulması yoluyla iki yıldır yasaklıdır.

Öte yandan, siyasal alandaki gelişmeler ve Atatürk'ün popülerleşmesi arasındaki paralellik darbeler üzerinden de takip edilebilir. DP iktidarına son veren 27 Mayıs'tan başlayarak, her on yılda bir tekrar eden 'bütün darbeler "ulu önder Atatürk'ün kurduğu Türkiye Cumhuriyet'ini korumak ve kollamak" ve/veya onun hedef gösterdiği çağdaş uygarlık ve demokrasiyi yeniden tesis etmek amacıyla gerçekleştirilm iştir'(Kaynar,1116). Bu vesileyle, bir soyutlama olan devlet, Atatürk'ün şahsında ete kemiğe bürünerek somutlaşmış; zaten bir asker/başkumandan olan Atatürk'ü ilet ebet koruma işi ise -siviller tarafından çıkarılan yasalar tarafından yeterince koruyamayacağı düşüncesinden olsa gerek- ordunun tekeline gir-

miştir. Atatürk'ün 34 adet günlüğünün bugün Genelkurmay Başkanlığı'nın arşivinde olması ve bu günlüklere herhangi bir sivilin erişebilirliliğinin olmaması –günlüklere erişim ancak özel izinle mümkün- bu tespitin en somut kanıtıdır. Öte yandan, 12 Eylül 1980 darbesi, Atatürk'ün –ve onun dolayımıyla devletin– radikal biçimde bir fetişe dönüştüğü ve kutsallaştığı dönemdir. Türkiye'de soğuk savaşın izdüşümü olarak "sağcı" "solcu" kutuplaşması şeklinde cereyan eden; pek çok kişinin öldüğü, işkence gördüğü, sayısı hala kesinleşememiş faili meçhullerin olduğu sürecin sonunda 12 Eylül askeri darbesi gerçekleşmiştir. O dönem, Atatürk mitinin karşısındaki üç tehlike, Türkiye'nin Sovyet rejimi altına girmesi, bölünme ve irtica şeklinde tanımlanmış; yönetime el koyan askerler, daha öncekilerde olduğu gibi "Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet'e sahip çıkmak" adına darbeyi gerçekleştirdiklerini söylemişlerdir. Buna göre ne sağ ne de sol; ama Türkiye'de geçerli olması gereken yegâne ideoloji Atatürkçülüktür. Bu yüzden 12 Eylül'ün yüzü Atatürk'tür. Ordu, 1982'de, 1981'deki Atatürk'ün 100. yaş kutlamalarının rüzgârını da arkasına alarak gerçekleştirmiştir.

Siyasal İslam'ın yükselişe geçmesi ve İstanbul Belediyesi'ne Refah Partili bir belediye başkanının seçilmesi nedeniyle 1990'ların özellikle ikinci yarısı da Atatürk kültünün yeniden keşfedildiği bir başka önemli dönemdir. Esra Özyürek, 2007'de Türkçeye çevrilen çalışması 'Modernlik Nostaljisi'nde, Atatürk sembollerinin sahiplenilerek yeniden popülerleşmesi bağlamında bu dönem üzerine odaklanır. Buna göre, 1990'ların ikinci yarısında, 1980'lerdeki askeri yönetimin zorunlu Atatürk kampanyalarının yerini sıradan vatandaşların gönüllü Atatürkçülüğü almıştır. Bu dönem ticarileşen, minyatürleşen Atatürk sembolleri 1980'lerde sürüme sokulan Atatürk'ün ciddi ifadeli "otoriter kafa"sından farklıdır. Atatürk'ün sivil kıyafetler içinde, halkla, çocuklarla bir arada olduğu, gülümseyen fotoğrafları dolaşıma girer.

"*İnsanlar Atatürk'ün minyatür temsillerini evlerinde, iş yerlerinde ve bedenlerinde sergilemektedirler. Ve bunların hepsi devletin ikonu mahiyetini taşısa da devletin doğrudan otoritesinin dışındadır.*"(Özyürek,142-143). Öte yandan, bugün 2000'lerin ilk çeyreğinde, 1990'lara benzer bir motivasyonla Atatürk kültüne sıkça başvurma; Atatürk aracılığıyla siyaset yapmaktan ziyade "pozisyon alma" devam eden bir trend olarak göze çarpmaktadır. Özyürek, Atatürk temsillerinin devletin kamusal alanda devasa boyutlarda sergilediklerinden farklı olarak küçülerek insanların bedenlerinde dahi sergileyebilecekleri bir hâle bürünmesini, devletin doğrudan otoritesinin götece dışında bir durum olarak değerlendirirken "*...minyatürleştirilmiş ve ticarileştirilmiş bir Atatürk imgesine bireysel olarak sahip olmak ve onu sergilemek devletle kişisel bir ilişki olarak bireysel yurttaşın tüketici tercihinin piyasa mekanizmaları yoluyla harekete geçmeyi tercih ettiğini göstermektedir.*" (Özyürek,143) der. Bu noktada, bireysel yurttaşın tüketiciliği ve market üzerinden kendini ifâde etme biçiminden ayrı olarak özellikle "devletle kurulan kişisel ilişki" tespitinin üstünde durmak elzemdir.

Devletin Yüzü: Atatürk

Türkiye "devlet geleneği" kavramının söylemleştiği bir ülkedir. İmparatorluktan ulus devlete geçişte, Tanzimat'tan başlayarak Türkiye modernleşme hareketinin merkez noktası devlet olmuştur. Cumhuriyet kadrolarının içinden çıktığı İttihat ve Terakki için "*... devlet ve onun varlığının korunması her türlü meselenin fevkinde bir önem*"(Aydın,17) taşımaktadır. Bu anlayışa göre "milletin varlığı" "devletin bekası" ile doğrudan bir ilişki içindedir. Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren Atatürk'te bedenselleşen resmî ideoloji ve onun modernleşme okuması bu anlayışla devamlılık gösterir. Milliyetçilik vurgusu, özellikle 1930'larda iyice derinleşmiş, bu zihniyetin söylemi, bir yandan devlet ve halk arasında keskin bir ayrım ve hiyerarşi tanımlarken, diğer yandan da bir çeşit

"devlet-millet özdeşliği" fikri üzerine kurulagelmiştir. "Her Türk'ün asker doğması", "Her şey vatan için" mantığı, "Küçük Asker küçük asker, napıyorsun bana söyle; tüfeğime bakıyorum, ona mermi koyuyorum"lu okul şarkıları bu zihniyetin Füsun Üstel'in deyimiyle "militan yurttaş" kurgusunun yansımalarıdır. Yanı sıra 87 yıllık Cumhuriyet tarihi boyunca karşılaşılan ya da yaratılan her siyasal krizde dile gelen "devletin milleti ve ülkesiyle bölünmez bütünlüğü, birlik ve beraberliği" hükmü, toplumun hafızasına kazınmak istenen "devletin kutsallığı" ilkesinin bir sonucudur. Bu türlü bir siyasal-toplumsal kültür içinde, sosyalleşme süreçlerinden geçerek kendilerini kuran vatandaşlar ise kâh zorunlu, kâh gönüllü olarak kimliklerinin bir kısmında aşk/nefret ilişkisi kurdukları "minyatür bir devlet kesesi" taşımaktadırlar. Bu noktada Yael Navaro Yashin'in 2005'de yayımlanan "*Faces of State: Secularism and Public Life in Turkey*" (*Devletin Yüzleri: Türkiye'de Sekülarizm ve Kamusal Hayat*) isimli çalışması oldukça zihin açıcıdır. Atatürk'ü devletin yüzlerinden biri olarak ele alan Yashin, devletin kendine Atatürk'ün simgesel varlığı vesilesiyle ne denli yakıcı bir iktidar alanı tesis ettiğinin altını çizer.

Dolayısıyla, günümüzde, özellikle toplumun genç nüfusunun kollarına veyahut sırtlarına, yani bedenlerinin görünecek kısımlarına Atatürk'ün imzasını ya da portresini dövme olarak kazıtmaları suretiyle, zihinlerinde devletin kapladığı alanı bedenleri aracılığıyla görünür hale getirdikleri söylenebilir. Çünkü dövme yaptırmak yeni bir sembolizasyon biçimi olsa da dövme yaptırılan Atatürk imgeleri yeni değildir. Gençlerin vücutlarına nakşettirdikleri Atatürk temsilleri arasında Atatürk'ün keskin bakışları ile hafızalara kazınan en otoriter portesi ve ülkenin sahibi olduğunu simgeleyen imzası yer almaktadır. Bu noktada, Özyürek'in 1990'ların sonlarındaki minyatürleşen ve ticarileşen Atatürk temsillerine bakarak yaptığı Atatürk'ün, aynı zamanda, "insanileştirilmesi" tespiti tartışmalıdır. Özyürek (1990:147), "...*devasa Atatürk temsil-*

leri mecazî bakımdan 1990'ların sonunda hala üretilip dağıtılmasına karşın onu sıradan bir insana – bir yarı tanrı hatta babadan ziyade bir insana indirgeyen temsiller yaygınlaşmıştır." der. Bu, gerek akademik çalışmalarda, gerekse popüler kültürde çocukluğu, kadınlarla ilişkileri, üzüntüleri, sıkıntıları gibi insanî özellikleriyle konu edilen "insan Atatürk"ün keşfi sürecinin tespiti bakımından önemlidir. Öte yandan, ülkenin gündemini neredeyse 50 sene meşgul ettikten, ihale açılıp senaryolar toplamak ve fakat "Ata'ya layık bir senaryo bulunamaması" nedeniyle ertelenmek suretiyle çekilemeyen "Atatürk filmi"nin nihayet 2008'de Can Dündar tarafından çekilmesini ve ardından yaşananları hatırlamak madalyonun öbür yüzünü de görmek bakımından önemlidir.

Öncelikle belirtilmelidir ki, "*Mustafa*" filmi herhangi bir örnek değildir. Can Dündar'ın Genelkurmay arşivinden yararlanarak yazıp yönettiği, Atatürk'ün 70. ölüm yıldönümü için yapılan ve 2008'in 29 Ekim'de tüm Türkiye'de gösterime giren "*Mustafa*" filmi, vizyonda kaldığı ilk üç haftada yazılı basında 1000 civarında yorum almış, New York Times, Le Monde, Times, WDR, BBC gibi dünyanın saygın yayın organlarında haber olmuştur. Film hakkında muhalefet liderlerinden, eski Cumhurbaşkanları ve Genelkurmay Başkanları'na kadar pek çok kişi eleştiri ve yorumda bulunmuş; öyle ki, bu tartışmalar meclis gündemine kadar taşınmıştır. Film, televizyon programlarında, panellerde, internet ortamında ve hemen her mecrada yoğun şekilde tartışılmış ve filmin resmî web sitesi olan "Mustafa.com.tr" tıklanma rekoru kırmıştır. Korsan filmciler "Atatürk'e saygıdan" filmin illegal kopyalarını piyasaya sürmeyeceklerini açıklamışlardır. Atatürk'e dair pek çok kişi ve kurumun birikiminin devreye girmesiyle yaşanan bu hararetli tartışmada film, özellikle de kendini Atatürkçü olarak tanımlayan geniş bir kesim[3] tara-

3 ADD Genel Sekreteri, Suay Karaman'ın 'Mustafa Hakkında-Başaramayacaklar' adlı yazısı için bkz: http://www.add.org.tr/index.

fından, Atatürk'ün çocukken karanlıktan korkması, kadınlara olan ilgisi, içki içmesi, yalnız ölmesi gibi pek çok "zaaf" içinde gösterilmesi nedeniyle eleştirilmiştir. Film "Ulu Önder"in güçlü kişiliğine hakaret olarak algılamış, hatta bazı gruplar filmin gösteriminin durdurulması için savcılığa suç duyurularında bulunmuşlardır. Filmin "Atatürk imajına zarar verdiği" öne sürülürken "Girmeyin, çocuklarınızı da götürmeyin" kampanyası dahi açılmıştır.

"*Mustafa*" filmi etrafında uzun süre ve pek çok kişi ve kurumun dahliyle süren tartışma, Türkiye'de Atatürk'ün bir yarı tanrıdan insana dönüştürülmesinin sınırlarına da işaret etmektedir. Post-Kemalizm'in popüler kültürdeki en önemli temsilcilerinden Can Dündar'ın önemli sermaye grupları ve resmi kurumların desteğini alarak çektiği filminin aldığı tepkiler, Atatürk'ün siluetinin belirdiğine inanılan ve ciddi bir devlet ritüeli eşliğinde kutsanan dağda[4] koyunlarını ot-

php?option=com_content&task=view&id=1751&Itemid=1. İzmir Devlet Tiyatrosu eski Müdürü Yaşar Ürük'ün, "Mustafa" yazısından bölümler için bkz: http://www.haberkapisi.com/yazi/mustafa-iyi-niyetle-yapilmis-bir-film-olabilir-mi-2531.htm Bu arada, 24 Kasım 2008 günü Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'na bağlı Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı (ATAM), filme ilişkin "Mustafa Filmi Hakkında Bazı Tespitler" adlı eleştiri yazısı için bkz: http://www.atam.gov.tr/index.php?Page=Duyurular

4 1994'ün Ekim ayı başında İzmir'de yaşanan PKK'nın bombalama eyleminin hemen ardından Hürriyet gazetesi genel yayın yönetmeni Ertuğrul Özkök köşesinde, Atatürk ilke ve inkılaplarını, Misak-ı Milli sınırlarını ve Atatürk'ü anarak ülkenin bölünmez bütünlüğünü hatırlatan bir yazı kaleme aldı. 29 Ekim Cumhuriyet bayramı kutlamalarının ardından yine 30 Ekim tarihli Hürriyet Gazetesi'nde bu sefer Atatürk'ün siluetinin Ardahan'ın Damal ilçesinin Gündeşli köyünde bir dağa düşüyor olduğu mucizevi bir haber şeklinde duyuruldu. Hürriyet Gazetesine göre bu olay 'ülkenin görünmez sahibinin varlığını ve ülkenin birlik ve beraberliğini ispat ediyordu.' Ülkenin Doğu sınır şehri Ardahan'a bağlı Damal ilçesinin Gündeşli köyünün dağlarının yamaçlarına düşen Atatürk'ün silueti için Atatürk'ün İzinde ve Gölgesinde Damal Şenlikleri başlatıldı. 2003 yılındaki şenliklerde Atatürk silueti dağa düştüğü sırada dağda sürüsünü dolaştıran çoban tepki çekti. CHP Ardahan Milletvekili Ersan Öğüt "mucizenin" meydana geldiği dağda hayvan otlatılmasını terbiyesizlik olarak tanımladı. Çoban hakkın ise

latan çobanını yargılayan, Malatya'da bir köyde sahibinin elinden kaçan ve okul bahçesinde bulunan Atatürk büstünü kıran inek hakkında soruşturma açan ve bugün Atatürk'ün kayıtlarda var olan sesini dahi karizmasına yakıştıramayarak 'Atatürk'ün sesi tiz değildi'[5] diyerek inkâr eden zihniyetle beraber düşünüldüğünde şaşırtıcı değildir. Kısacası "İnsan Atatürk" Atatürk'ün salıncakta sallanan, plajda mayosuyla poz veren ya da çocuklarla şakalaşan hallerinin insanî olmasından ziyade "medenî" bir fotoğraf vermesi bakımdan önemlidir. Biçimsel olarak insanileştirilen Atatürk imgesinin, içerik olarak da insanileştirilmesi ne yazık ki mümkün olmamıştır. Bunun nedeni, Atatürk'ün aslında devleti simgelemesi ve Atatürk imajını yumuşatmaya girişen hangi bir çabanın Türkiye'de devlet etrafında örülen hareyi dağıtacağı endişesidir. Türkiye'de devlet, kendi kurucu figürünü dahi sansürleyecek derecede baskıcı ve otoriterdir.

Dolayısıyla, 1990'ların sonundan başlayarak günümüze kadar gelen süreç, Atatürk'ün devlet ve özellikle sembol olarak sahiplenildiği kesimlerce insanileştirilmesinden ve bir tür normalleşme sürecinden ziyade, resmî ideoloji Kemalizmin güncellenerek "yeniden" ve bu sefer gönüllü bir yoldan meşruiyet kazanması çabasına işaret etmektedir. "Atatürk ölmedi, içimizde yaşıyor." şarkılarıyla büyüyen nesillerin son dönemde Atatürk'ün imzasını ya da portresini dövme yaptırmak suretiyle bedenlerine kazımaları, Atatürk'ün ölümsüz liderliğine; bu yolla devletle özdeşleşen bir vatandaşlığın ruh haline işaret etmektedir. Türkiye gibi bireyselliğin yaygın olarak bencillik ya da kendi menfaatini düşünmek olarak algılandığı bir ülkede, bu vatandaş(lık) devlete bireyselliğinin içinde yer vermek zorunda hisseden ve "babasına" sadakatini

dava açıldı. Bkz: http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=13&ArsivAnaID=14577

5 Bkz: http://www.cnnturk.com/2010/turkiye/08/12/o.ses.ataturkun.orijinal.sesi.degilmis/586503.0/index.html

borç bilen; bir türlü büyüyemeyen bir çocuk gibidir. Bugün gelinen nokta, yakın tarihte olup biten oldukça absürt olaylar da akılda tutulduğunda Atatürk'ün Türkiye'de devlet-toplum ilişkisinin merkezinde durduğunu ve Atatürk kültünün bu bağlamda yeniden düşünmenin gerekli olduğunu göstermektedir. Bunu yapabilmenin en iyi yollarından biri ise devlet ile bireyin/vatandaşın ilk karşılaştığı alan olarak eğitime yani okula, özellikle ilkokula odaklanmaktır. Çünkü Louis Althusser'in ifâdesiyle okul, devletin ideolojik aygıtıdır. "*Siyasal iktidar, kendi varlığını devam ettirebilmek için, sahip olduğu baskı aygıtlarından (polis, ordu, hukuk, mahkemeler gibi) ve ideolojik aygıtlardan (aile, eğitim, din gibi) yararlanır. Bu alanlar içerisinde bireylere birer kimlik kazandırılır ve bu bireyler devletin egemenlik alanı içerisinde konumlandırılır. Bu bağlamda eğitim, devlet tarafından tüm toplumun kendi ideolojik ilkeleri doğrultusunda uyumlandırılması işlevini görmektedir. Başka bir deyişle eğitim devlet tarafından toplumsal ve siyasal kontrol amacıyla kullanılan bir mekanizmadır.*"

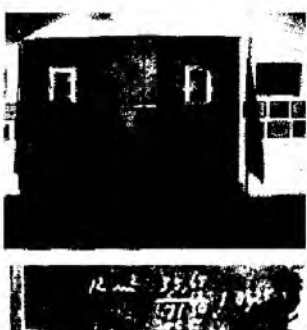
Atatürk'ün Bakışları Altında Büyümek

Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana pek çok kuşak eğitim yoluyla Atatürk'ün mütecessis bakışları altında büyümüştür. Türkiye'de resmî ideoloji, ulusal kurtuluş mücadelesinin de temelini oluşturan ve Fransız modelini rol-model alan pozitivizm, rasyonalizm ve aydınlanma prensiplerine dayan-

maktadır. Bu ideallere bağlı olarak yapılan eğitim tanımı ise Althusser'in devletin idelojik aygıtları çerçevesinde ifade ettiği nitelikleri taşır ve hedefi geleceğin "arzulanan yüce milletini" yaratmaktır. Cumhuriyet'in, toplumu modernleştirmek ve medenileştirmek yönünde eğitime biçtiği hayati rol ise "yeni" bir durum değildir. Erik J. Zürcher'in de belirttiği gibi Osmanlı ve Cumhuriyet arasındaki zihniyet devamlılığını en iyi ifâde eden noktalardan biri, "*...hem İttihatçıların hem de Kemalistlerin, değişimin motoru olarak eğitimin gücüne biraz safça büyük bir inanç beslemeleridir.*" (Zürcher, 193). Öte yandan, Batı'da olduğu gibi, Türkiye'de de modern devlet eğitim aracılığıyla vatandaş yaratmayı amaçlamıştır. "*II. Meşrutiyet'ten itibaren 'modern merkezi devletin yeni siyasal öznesi olan "vatandaş"ın inşasında "okul"a, özellikle de ilkokula tanınan rol büyük önem arz eder. Meşrutiyet döneminde modern değerler sistemi doğrultusunda biçimlendirilecek yeni kuşakların üretimi sorunsalının çocuğa yönelen ilgisi Cumhuriyet döneminde de devam eder. "Toplumun geleceği" olarak görülmeye başlanan çocuk, "rejimin geleceği" açısından devletin manipülasyon alanının içine çekilir. Tanzimat döneminde bağımsız bir özne olarak keşfedilen çocuk Meşrutiyet döneminde inşa edilir.*" (Üstel, 30) ve Cumhuriyet bu inşânın kuvvetlenerek devam ettiği dönemdir. Vatandaş yaratma sürecinin bir parçası olarak tarif edilen eğitim anlayışının araçsal ve ideolojik yönterm ve içeriği, en açık ifadesiyle, bizzat Türk Milli Eğitim sisteminin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk tarafından yapılır. Eğitim ve geleceğin eğitimli kuşakları Atatürk için çok önemlidir ve bu yüzden bizzat kendisi Cumhuriyet'i Türk gençliğine emanet etmiştir. Öte yandan, öğretmenler de bu sürecin misyon sahibi aktörleridir. Atatürk, "*Öğretmenler yeni nesil, sizlerin eseri olacaktır. Cumhuriyet fikren, ilmen, fennen, bedenen kuvvetli ve yüksek karakterli koruyucular ister. Yeni nesli bu özellik ve kabiliyette yetiştirmek sizin elinizdedir.*" "*Her profesör ve öğretmenin her telkini ülküsel gayelere hizmet eder olmalıdır... Genç*

dinağların öğrendikleri ile memleketin hakiki vaziyet ve menfaatlerinin arasında irtibat yapmasına yardımcı olmalıdır." (Atatürkçülük, 304) diyerek, Cumhuriyeti emanet ettiği gençleri de öğretmenlere emanet eder. Sonuç olarak bu bakış açısının alt metninden çocuk kendisine emanet edilen rejime sahip çıkma görevini yerine getirebilecek erginliğe erişene kadar, çocuğun yerine bu görevi rejimin kurucularının vekâleten yerine getireceği anlamı çıkar. Dolayısıyla çocuk ve okul özelinde şekillenen pedagoji "vekâletten türeyen bir vesayet" anlayışı altında şekillenir. Okul, yeni rejimin yaratmak istediği yeni insanın kışlasıdır. Bu kışlanın kumandanı da hiç kuşku yok ki başöğretmen Mustafa Kemal Atatürk'tür.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Mustafa Kemal Atatürk, eğitimin genel hedeflerini şu şekilde açıklar: "*Eğitimin amacı, vatanını, milletini seven, çalışkan, bilgili, ahlaklı insanlar yetiştirmek, insanın gerçek insan olarak yetişmesini sağlamak, insanı içinde yaşadığı toplumda güçlü hale getirmektir. Böylece kişiler fikir, duygu ve vücut bakımından bir bütün*



halinde, ahenkli ve dengeli bir şekilde gelişirken medeniyet ve toplumun hakiki değerlerini de kazanacak ve bir meslek ya da iş sahibi olacaktır." (Kaplan,168) Atatürk'ün Cumhuriyet'in ilk yıllarında tanımladığı eğitimin genel hedefleri "hayal edilen vatandaşı" da berraklaştırmaktadır. Bu vatandaş, en başta henüz var olmayan bir vatandaştır. Buna göre, dönemin hâlihazırda var olan halkı henüz bir millet değil, Osmanlı'dan devir alınan bir tebaâdır ve bu tebaânın mensuplarının da vatandaş olmaya yetkin görülmedikleri anlaşılmaktadır. Türkiye'de devlet, eğitim yoluyla millet yaratmayı hedeflemiş, dolayısıyla halk tıpkı bir çocuk gibi, eğitilmeye ve şekillendirilmeye muhtaç bir yığın; özne olmaktan ziyade bir "nesne" olarak betimlenmiştir. Bu, kuşkusuz ki, Türkiye'ye özgü bir durum değildir. Ulus devletlerin aktörlüğündeki Batı modernleşmeleri için de eğitim, uygar yetişkini biçimlendirecek ve yetiştirecek olan süreçtir. Öte yandan, Türkiye gibi modernleşmeyi ithal eden çevre ülkelerdeki fark, devler vurgusunun radikalleşmesi noktasında olmuştur. Türkiye'de millî kültür yaratılması sürecinin en önemli ideologlarından Ziya Gökalp "*Memleketimizde, gerek medeniyetçe, gerek pedagojice birbirine benzemeyen üç tabaka vardır: Halk, medreseliler, mektepliler. Bu üç sınıftan birincisi hala aksa-yı şark [uzak doğu] medeniyetinden tamamiyle ayrılmamıştır.*" (Koçak, 378) derken "ulusun ilkelliği ve çocuksuluğu" fikrini açıkça ifâde eder. Dolayısıyla, Atatürk eğitim yoluyla gelecekte yaratılacak vatandaşın sahip olması gereken birinci vasfı rejimin koruyuculuğu olarak tarif eder.

Türkiye'de 21. yüzyılın ilk çeyreğinde eğitimin amacı, Atatürk'ün yukarıda tanımladığı şekliyle büyük oranda mu-

hafaza edilmiştir. 1973'de kabul edilen ve en son 25 Haziran 2009'da güncellenen Milli Eğitim Kanunu'na göre, Türkiye'de eğitimin amacı "*Atatürk inkılâp ve ilkelerine ve Anayasada ifadesini bulan Atatürk milliyetçiliğine bağlı; Türk Milletinin millî, ahlakî, insanî, manevî ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan, insan haklarına ve Anayasanın başlangıcındaki temel ilkelere dayanan demokratik, laik ve sosyal bir hukuk Devleti olan Türkiye Cumhuriyet'ine karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bunları davranış haline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmek*" (Madde 2.1.) ve bununla birlikte "*Beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek*"tir. (Madde 2.2.) Dokuz kez değişikliğe uğrayan Kanun'da muhafaza edilen "*... siyasal alanda gözlenen yönetenlyönetilenler ayrımının eğitim alanına yansıması olarak eğitenlerleğitilenler ayrımı*"dır (Caymaz,2007:11). Siyasal alanda yöneten kesimin hiyerarşi zincirinin tepe noktasındaki Atatürk, eğitim alanında da eğitenlerin başı - başöğretmen olarak aynı konumdadır.

Bu bağlamda, Türkiye'de Atatürk kültünü devlet-toplum ilişkisi bağlamında yeniden düşünmenin gerekliliği nedeniyle eğitime, yani okula, özellikle de ilkokula odaklanarak, 2007 yılında İstanbul'daki iki farklı okulda, farklı sosyokültürel ve ekonomik özelliklere sahip ilköğretim öğrencilerinden oluşan 60 çocukla yaptığım çalışmanın[6], genellenemeyecek ve mutlak bir sonuca ulaşma iddiası taşımayan; fakat yine de büyük resmin bir parçasını anlamaya yönelik olan sonuçların-

6 İstanbul Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler yüksek lisans programına bitirme tezi olarak hazırladığım çalışma "*Türkiye'de Modernlik Okuması: İlköğretim Çocuklarında Atatürk Algısı*" adını taşımaktadır. Çalışmadan hareketle oluşturulan *"Sevgili Atatürkçüğüm" İlkokul Çocuklarında Atatürk Algısı* isimli kitap 2007'de yayımlanmıştır. Ayrıntılı okuma için her iki kaynaktan da faydalanılabilir.

dan faydalanılabilir. Çalışma kapsamında öğrencilerden açık uçlu üç soruya yanıt vermeleri istenmiştir ve anketteki sorular Türkiye'de eğitim hayatı boyunca hemen herkesin en sık karşılaştığı "klişe" sorulardan oluşmaktadır: "Atatürk sizce nasıl biridir?", "Onu en çok hangi özelliği ile hatırlıyorsunuz?" ve "Atatürk şu an yaşasaydı hayatınız daha farklı olur muydu? Evetse nasıl?". Araştırma sonuçları son üç senede eğitim sisteminde radikal bir dönüşüm yaşanmadığı akılda tutulursa hala geçerlilik taşır niteliktedir.

Çocukların Dilinden Atatürk

Tablo 1. Çocukların "*Atatürk sizce nasıl biridir?*" sorusuna verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları.

Borçlu Olunan Kişi	51	85
Kurtarıcı	20	33.3
Lider	19	31.6
Güneş&Işık	18	30
Zeki&Akıllı	18	30
İleri Görüşlü	15	25
Kahraman	10	16.6

Çocuklar *"Atatürk sizce nasıl biridir?"* sorusuna sırasıyla "Borçlu olunan kişi"(51), *"Kurtarıcı"*(20), *"Lider"*(19), *"Güneş/Işık"*(18), *"Zeki/Akıllı"*(18), *"İleri Görüşlü"*(15) ve *"Kahraman"*(10) şeklinde cevap vermişlerdir. Çocukların sekiz yıllık zorunlu eğitim süresi boyunca Atatürk'ün büstü önünde *"Türküm, doğruyum, çalışkanım"* diyerek başladıkları ve *"Varlığım Türk varlığına armağan olsun"* diyerek bitirdikleri öğrenci andını haftanın beş günü okudukları akılda tutulursa, ülkenin kurtarıcısı lidere kendilerini öncelikle borçlu hissetmeleri şaşırtıcı bir sonuç değildir. Borçlu/Alacaklı arasındaki asimetrik ilişkisi çocuklarla Atatürk arasında neredeyse doğal olarak kurulduğu görülmektedir. Çocuklar Atatürk'ün ülkeyi kurması ve bu yolla kendi varlıkları üstünde de hak sahibi

olması noktasında aslında hiçbir zaman geri ödemeyecekleri bir borçla mükelleftir. Bu karşılığı olmayan borcun kısmen ödemesinin yolu ise onun *"çizdiği yolda, gösterdiği hedefe hiç durmadan yürümekten"* geçmektedir. Bu da Türkiye'de devleti toplumun üstünde gören zihniyetin henüz ilköğretim sıralarında oluştuğunu göstermektedir. Türkiye'de, eğitim ve var olandan değil "var olması gereken toplumdan" hareketle kurulan resmî ideoloji, devlet-toplum ilişkisinde devletin öncelikli pozisyonunu Atatürk kültü üzerinden oluşturmaktadır.

Okul bahçesindeki büstünün yanı sıra okul koridorlarında ve sınıflarında adına hazırlanmış köşesindeki fotoğraflarıyla ve nihayet her sınıfta tüm sınıfa tepeden bakan portesiyle Atatürk çocukları her zaman gözetlemektedir. Bu Foucault'un modern toplumların sosyal hayatlarının dokusuna işlemiş şekilde disipliner toplumlar olduğunu panapticon[7] metaforuyla anlattığı duruma karşılık gelmektedir. İlköğretim beşinci sınıf öğrencilerinden biri yaşadığı gözetlenme duygusunu *"Ödev yapmadığımda ya da yaramazlık yaptığımda Atatürk bana sanki kızgın bakıyor. Ödevimi yapıp, dersi dinlediğimde de sanki gülümsüyor."* şeklinde ifâde etmekte, bu duygu diğer öğrenciler tarafından da paylaşılmaktadır. Çocuklara derslerdeki pek çok bilgi Atatürk örüntüsü içinde aktarılmaktadır. İlköğretim müfredatında Resim ve Beden Eğitimi dahil olmak üzere tüm sosyal ve sayısal bilim derslerinde Atatürk yer almaktadır. Örneğin, çocuklar Matematik derslerinde Atatürk'ün doğum tarihiyle, anne babasıyla, siyaset hayatıyla, eserleriyle, ilgili araştırma ve problemlerin çözümünü yaparlarken ayrıca, Atatürk'ün *"ileri görüşlülüğü, çok cepheliliği ve rehberliği"* ile Atatürkçü düşüncenin bilime ve akla verdiği önem gibi konuları da işlemektedir. Okuldaki öğreti çocuklara kendi var oluşlarını da içine katacak şekilde onları çevreleyen her unsurun Atatürk ile olan hayatî ilişkisini anlatmaktadır. Tek bir insanın varlığı ve yapıp etriklerinin koca bir ülke ve top-

7 Popüler kültürdeki şekliyle "Büyük Birader".

lumu ortaya çıkardığı ilk önce ve sık sık çocuğa aktarılmaktadır. Bu Atatürk'ü kutsallaştırdığı gibi onun imgesi içinde gömülü olan devleti ve devletin onun adını taşıyan ideolojisini de kutsallaştırmaktadır. Atatürk'ün şu an yaşamıyor oluşu bu kutsallık algısını pekiştiren bir diğer faktördür. Bu nedenle çocuklar Atatürk'ü tanımlarken *"Kurtarıcı"* ifâdesine ve *"başak saçları, şimşek bakışları"* ile Yunan mitolojisinin tanrılarını çağrıştıracak şekilde *"Güneş/Işık"* sıfatlarına da başvurmaktadırlar.

Tablo 2. Çocukların "*Atatürk'ü en çok hangi özelliği ile hatırlıyorsunuz?*" sorusuna verdikleri yanıtlarda Atatürk'e dair aktardıkları yaşam kesitlerinin frekans ve yüzdelik dağılımları.

Çocukların Atatürk'e Dair Aktardıkları Yaşam Kesitleri	f	%
Dayısının Çiftliğine Gidişi & Köyde Okul Olmayışı	48	60
Matematik Derslerindeki Başarısı	30	50
Trablusgarb Savaşı ve Kalbine İsabet Eden Kurşundan Kurtuluşu	28	46.6

Çocukların anketin *"Atatürk'ü en çok hangi özelliği ile hatırlıyorsunuz?"* soruna verdikleri yanıtlar ise *"Dayısının çiftliğine gidişi/Köyde okul olmayışı"*(48), *"Matematik Derslerindeki*

Başarısı"(30) ve *"Trablusgarp Savaşında kalbine isabet eden kurşundan kurtuluşu"*(28) şeklindedir. Atatürk'ün dayısının çiftliğinde geçen yaşam kesitinin sıkça aktarılması kuşkusuz bu kesitin derslerdeki tekrar ile de ilgili, ama daha önemlisi, Atatürk'ün de bir çocuk olduğu yaşam kesitinin çocukların yaşam kesitleri ile kesişiyor olmasındandır. Bu durum, çocukların hikâyenin içerdiği anlamı kolayca algılamalarını da sağlamaktadır. Çocukların metinlerinde, çocukluk döneminde yaşadığı çiftlik deneyimi Atatürk için bir dönüm noktası olarak algılanmaktadır. Çünkü çiftliğin bulunduğu köyde okul yokrur. Dolayısıyla, bu anları çocuklara öncelikle okulun, geçmişte Atatürk'ün hayatında olduğu gibi şimdi onların hayatlarında sahip olması gereken önemini hatırlatmaktadır. Atatürk'ün dayısının çiftliğinde köy hayatına bir türlü ayak uyduramaması ise resmî ideolojinin kendi, modern, eğitimli nesiller yetiştirme idealini de ima etmektedir.

Atatürk'ün başarısından dolayı ödül olarak Mustafa'nın yanı sıra *"ergin-yetkin- eksiksiz"* anlamlarına gelen Kemal ismini aldığı dersin matematik ve çocukların O'na dair en çok hatırladıkları özelliklerinden birinin O'nun bu dersteki başarısı olması ise ayrıca önemli bir noktadır. Bir kere bu Atatürk'ün pozitif bilim alanındaki başarısına işaret etmektedir. Türkiye gibi matematiğin pozitif bilimle eş tutulduğu, *"Dünyanın matematik üzerine kurulu olduğu"* fikrinin yaygın olarak kabul gördüğü bir ülkede, çocukların hafızalarında yer eden matematik dersindeki başarının, resmî ideolojinin pozitif bilimci, ilerlemeci karakterinin bir yansıması olduğu da söylenebilir. Bu başarı hikâyesinin ardından Atatürk'ün *"Trablusgarp Savaşı'nda*[8] *kalbine aldığı kurşun ve bu kurşundan cebindeki*

8 Gerçekliği kuşkulu bu olayın resmi kaynaklarca Çanakkale Savaşı sırasında meydana geldiği iddia edilmektedir. Bu çalışma için verilen cevaplarda çocuklar muhtemelen birbirlerinden etkilenerek olayı Trablusgarb savaşında meydana geldi şeklinde aktardılar. Aynı maddi hatanın tekrar edilmesinde anket uygulanması sırasında çocukların kendilerini "sınavda" hissetmemeleri adına zaman zaman aralarında konuşmalarına müdahale

saat sayesinde kurtulması" en çok hatırlanan bir diğer olaydır. Gerçekliği kuşkulu bu mucizevî hadise, çocuklara Atatürk'ün farklı ve sıra dışı bir kişi olduğu bilgisini verirken "seçilmiş" olduğunu da söylemektedir. " *Daha çocuk yaşta bile büyük adam olacağı belliydi.*" ve ardından " *Savaşta kalbine kurşun isabet etti ama cebindeki saat sayesinde kurtuldu.*" gibi cümlelerle bu olayı hatırlayan ve aktaran çocuklar, Atatürk'ü bir çeşit peygamber gibi algılamaktadırlar.

Tablo 3. Çocukların "*Atatürk yaşıyor olsaydı hayatınızda bir fark olur muydu?*" sorusuna çocukların verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları.

"Evet" Diyenler İçin Değişimin Ne Olacağı	**f**	**%**
AB'ye girmiş Olurduk	37	66.07
Daha çağdaş ve modern bir ülke olurduk	35	62.5
Sokakta kapalı ya da çarşaflı insan kalmazdı	31	55.35
Herkes Okurdu	10	17.8
Çocuk sevgisi daha fazla olurdu	9	16.07
Dayak yiyen kadın kalmazdı	8	14.2
Topraklarımız daha geniş olurdu Topraklarımızı sarmazdık	6	10.7
Tayip Erdoğan başbakan olmazdı	4	7.1
PKK olmazdı	4	7.1
IMF'ye borcumuz olmazdı	4	7.1
Denizlerimiz daha temiz olurdu	3	5.3
Hayvanları çok severdik	3	5.3
Ermeniler bize saldırmazdı	2	3.5
Irak ABD savaşı çıkmazdı	1	1.7

edilmemesi de bir etkendir. Fakat bu çalışma çocukların yaptığı maddi hatalarla değil onların algılarında yer eden ve sembolik değeri yüksek aktarımlarla ilgilenmektedir.

İlk iki soruya yukarıda aktarıldığı şekliyle cevap veren 60 öğrenciden *"Atatürk olsaydı hayatınızda bir fark olur muydu?"* sorusuna 56'sının *"evet olurdu"* demesi şaşırtıcı bir sonuç değildir. Atatürk hayatta olsa farklı olacağı düşünülen ve en fazla tekrar edilen üç cevabı ise: *"AB'ye kesin girmiş olurduk."*(37), *"Daha çağdaş ve modern bir ülke olurduk."*(35) ve *"Sokakta kapalı ya da çarşaflı kadın olmazdı."*(31) oluşturmaktadır. *"AB'ye çoktan girmiş olurduk."* cevabı ülke gündeminin çocukların gündemini de etkilediğini göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki Türkiye'nin AB üyeliği tartışmaları bundan üç sene önce bugüne göre daha dinamik olduğu dönemde çocukların anne babalarının ev içinde de sıkça konuştukları bir konu olmuş. Çocuklar, ülke için hayat memat meselesi haline gelen ve zor olduğunu sezdikleri bu sürecin çözümünün Atatürk hayatta olsaydı *"çoktan sağlanacağını"* dile getirmekteler. Öte yandan, bunu birbirlerinden farklı kelimeler ve duygularla ifâde etmekteditler. Çocukların cevapları *"AB'ye çoktan girmiş olurduk."*, *"Atatürk yaşasaydı biz Avrupa'nın kapısında değil Avrupa bizim kapımızda sürünürdü."*, *"Atatürk yaşasaydı bugün Avrupa'ya yalvarmazdık bizi de almaları için, onlar bize yalvarırdı."* gibi sitem, öfke ve başarısızlık duygusu şeklinde çeşitlenmektedir.

Öte yandan Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki *"muasır medeniyetler seviyesine yetişmek"* idealinin bugün çocuklar için AB ile eş anlama geldiği ve Cumhuriyet'in kuruluşundan bu

yana *"muasır medeniyetler"* karşısında hissedilen geri kalmışlık duygusunun devir alınarak AB'ye üyelik gündemi özelinde hissedildiği görülmektedir. Bu *"Atatürk yaşasaydı hayatımızda fark olur muydu?"* sorusuna en çok verilen ikinci ve üçüncü cevaplar olan *"daha modern ve çağdaş bir ülke olurduk"*, *"Ülkemizde kapalı ya da çarşaflı kadın olmazdı."* ifâdeleriyle birlikte düşünüldüğünde ise ülkenin modernleşme tecrübesi devreye girmektedir. Türkiye'de modern denildiğinde aslında "Batı" kastedilir. Batılı olmaksızın modern olabilmenin mümkün olmadığı kanısı oldukça yaygındır. Batılı olmak ve dolayısıyla modern olmak ise Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki reformlar da göz önünde bulundurulduğunda zihinsel olmaktan çok biçimsel bir değişime denk düşmektedir. Geçmişin izlerini silmeye çalışan anlayış, batılı ve modern olduğunun ispatını hem kendine, hem de Batı'ya onun gibi giyinerek, onun harfleri ile yazıp çizerek, onun takvimini kullanarak ve onun dinlediği müziği dinleyerek göstermektedir. Yani Türkiye'de modernizm felsefî ya da düşünsel bir karşılıktan ziyade, bir hayat tarzı meselesi/tartışması şeklinde tezâhür etmiştir. Çocukların metinlerde Atatürk olsaydı olmazdı diyerek *"Kapalı ve çarşaflı kadın kalmazdı."* cevabını sıkça vermeleri de bununla yakın ilişkilidir. "Kapalılık" bir türlü modern olamayış, geriye dönüş korkusu, geri kalmışlık hissi gibi arkaik korkuları temsil etmektedir. Öte yandan, çocuklar Atatürk'ü mavi gözleri, sarı saçları ve modern giyim kuşamıyla tam bir Batı'lı olarak algılamaktadırlar.

Öğrencilerin verdikleri ilk üç cevap dışında Atatürk yaşasaydı farklı olacak diğer unsurlar ise geniş bir yelpazede çeşitlilik taşımaktadır: *"Herkes okurdu."*(10), *"Çocuk sevgisi daha fazla olurdu."*(9), *"Dayak yiyen kadın olmazdı."*(8), *"Topraklarımız daha geniş olurdu."*(6), *"Tayip Erdoğan Başbakan olmazdı."*(4), *"PKK olmazdı."*(4), *"IMF'ye bu kadar borcumuz olmazdı."*(4), *"Denizlerimiz daha temiz olurdu."*(3), *"Hayvanları daha çok severdik."*(3), *"Sadece Türkiye değil, dünya bile değişik*

olurdu."(2), *"Ermeniler bize saldırmazdı."*(2), *"Irak Amerika savaşı çıkmazdı."*(1) gibi çok sayıda cevap, çocukların Atatürk olsaydı sorun olmayacak konular listesini oluşturmaktadır. Çocukların bu denli çeşitli ve birbiriyle ilişkisiz pek çok konuda çözüm için Atatürk'ü işaret etmesi ise Atatürk'ün zamanı aşan kadir-i mutlak bir figür olduğuna işaret ettiği gibi Atatürk dolayımıyla devletin mutlak kapsayıcılık iddiasını da simgelemektedir.

"Atatürk yaşıyor olsaydı hayatımızda bir fark olmazdı." diyen dört öğrencinin cevabını yoruma gerek olmaksızın aynen aktarmak anlamlıdır: *"Atatürk yaşasaydı hayatımız farklı olmazdı çünkü bu kadar yaşayan bir insan olmaz. Yaşasa da bu yaşta bize ne faydası olur ki?"*, *"Hiçbir değişiklik olmazdı. Çünkü biz Atatürk'ü her zaman gönlümüzde yaşatıyoruz ve onun söylediği bütün her şeyi, bıraktığı bütün her şeyi yaşattığımız için hayatımızda bir değişiklik olmazdı."*, *"Olmazdı. Çünkü Atatürk benim yanıma gelip de bana bir yararı ya da zararı olmayacaktı. Çünkü beni tanımayacak, bilmeyecek; bilse bile benim gibi bir insanın yanına niye gelsin."*, *"Olmazdı sadece televizyon hep onu gösterirdi."*

Sonuç

Peki, Cumhuriyetin kuruluşunun 87. yılında, ilkokul çocuklarının Cumhuriyetin kurucusu Atatürk'e ilişkin yukarıda özetlenen algısı bizi nasıl bir sonuca götürmektedir? Atatürk'ün *'Aydınlanma reformları bağlamında, esas olarak, siyasal alanda dinî referanslardan çıkış, kamu alanında din simgelerinin ikinci plânda yer almasına geçiş sürecinin merkezinde yer alması; modern Türkiye'nin kurucusu ve 'pozitivist aydınlanma mantığının "kutsal" simgesi'* (İnsel,1) olduğu akılda tutulursa, bir kült olarak simgelediği değerlerle bu sembolizasyonun hâlihazırda yarattığı gerçeklik örtüşmekte midir?

Bugün pek çok ülke kurucu liderini ya da ülke tarihinde iz bırakmış belli başlı şahsiyetleri toplumu bir arada tutan de-

gerleri hatırlatması ve bu değerlerin yeni nesillere aktarılması bağlamında anmakta, anlatmaktadır. Öte yandan herhangi bir tarihi şahsiyetin bir tüzel kişilik olan devleti simgeleyecek şekilde kültleşmesi, dahası yasa ile korunması başka bir olguya tekabül etmektedir. Atatürk, pozitivizmin ve doğa bilimlerinin bilme tarzıyla bilmeye çalışan sosyal bilim anlayışının büyük oranda eleştirildiği günümüz dünyasında, sahiplenici ve kullanıcıları tarafından bilimci, pozitivist ve aydınlanmacı bir dünya görüşü bağlamında sahip çıkılan bir figür olarak açıklanırken, mevcut ve öteden beri "sahip çıkılma" biçimi ve bu biçime eşlik eden söylemi/içeriğiyle bizzat simgelediğine inanılan değerlerle dahi çelişmektedir. Atatürk kültü din tarafından şekillendirilen bir dünya algısına karşıt olarak konumlandırılırken, bu karşı konumlandırmanın kendisini Atatürk'ün mesiyanik liderliğinde başka türlü bir din yaratımının varlığına işaret etmektedir. Din ve demokrasi ilişkisi üzerine çalışmaları ile tanınan dünyaca ünlü Fransız düşünür Marcel Gauchet'nin 'dinden sonra dinsellik' başlığı altında ifade ettikleri bu bağlamda önemlidir. Buna göre 'kutsalın tarihsel figürü yerini, nitelikleri ve biçimleri henüz tanımlanmamış bir 'dünyevi mutlak'a bırakmaktadır' (Gauchet,4). Modern dünyada dinin çöküşüne karşılık dinsel olanın yerinde kalması yine Gauchet'nin tanımıyla 'mutlak olana duyulan özlem, anlam arayışı, ölümün sorgulanması şeklinde günümüzde hala varlığını sürdüren ve en radikal indirgemecilerin bile anlam vermekte zorlandığı boşluklar' ile bir bağlantı içermektedir.

Emilio Gentile ise konuyu, Gauchet'in sosyo-psikolojik bir perspektiften bakarak yaptığı katkıdan farklı olarak, 21. yüzyılın modern ideolojileri ve ulus devletleri bağlamında ele almaktadır. Gentile'nin "siyasal din" kavramı "siyasetin kutsallaş(tırıl)ması"ndan öte bir duruma işaret eder. Buna göre 'siyasi din kolektif bir öze adanmıştır. Mensuplarına mesihçi bir rol biçer ve onları toplumun seçilmişleri olarak

addeder. Kutsal bir tarihe işaret eden kutsal bir siyasi kitabı vardır"(Payne,124). Yüce Türk milletine adanan Nutuk da Kemalizm için benzer bir anlam taşımaktadır. Bu durum Cumhuriyet tarihinin en uzun süreli Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'in "*her içtimai inanma sisteminin bir kitabı vardır. Bu kitap ona inananlarca kutsal tanınır. Kemalizmin kitabı Nutuk'tur; Onu biz Türkler mukaddes tanırız... Yeni Türk cemiyetinin her türlü hayat safhası ondaki prensiplere dayanır. Bu prensiplerin nasıl var olduğunu bize nutuk öğretmektedir... Nutuk bizim kitabımızdır. onun büyük sahibine inananların kitabıdır*"(Yücel, 1-4) ifadesinde bertaklaşır. "*Siyasi din siyasetin kutsallaştırılmasının formlarından biridir, seçkinci ve toptancı bir karakteri vardır. Kolektifliğe "saygısından ötürü" bireyin özerkliğini reddeder, farklı siyasal ideolojilerle ve hareketlerle bir arada var olmayı kabul etmez, buyruğunun bağlayıcı kanunlarını tayin eder, siyasal kültü aracılığıyla şiddeti kutsal, meşru bir güç olarak düşmanlara karşı savaşmanın ve yeniden oluşmanın bir enstrümanı olarak görür.*" (Gentile, 208). Öteden beri devletin "iç ve dış mihrak"lar karşısında toplumu koruyacak yegâne anlatı olarak Kemalizme ve Atatürk kültüne sıkça başvurması da bu yüzdendir. Atatürk kültü devletin otoriter/totaliter her türlü eğiliminin meşrulaştığı yüz(ey)dir.

Bu bağlamda ilköğretim çocuklarının Atatürk algısı devletin eğitim aracılığıyla gerçekleştirdiği toplumsal denetimi ifşa eder. Öte yandan Türkiye toplumunu oluşturan yetişkinlerin Atatürk algısı çocuklardan çok da farklı değildir. *"Atatürk öldü... Biliyor musun Atatürk öldü"* diye ağlayan çocuğunun görüntüsünü gururla sosyal paylaşım sitelerine koyan ebeveyn, bu görüntüleri örnek görüntüler şeklinde sayfalarına ya da ana haber bültenlerine taşıyan medya mensubu veyahut eskiyen Atatürk heykelini dört kişilik komisyon eşliğinde gömen belediye başkanı yetişkinlerden oluşan toplum hiç kuşku yok ki Atatürk'ün vesilesiyle üzerindeki devlet baskısını açık eder. Fakat devletin toplum üstündeki etkisi mutlak

bir belirleyicilik taşımadığı gibi bu baskı toplum tarafından ille de reddedilerek aşılmaz. *"Gündelik hayatın sıradan aktörleri egemen elit ve devletin kurumlarınca ve stratejiler aracılığıyla kurulan baskın kültüre karşılık verme / dayanma ya da direnme biçimi olarak taktikler geliştirirler... Güçsüz olana özgü bir çeşit sanat olarak taktikler, kendini baskı altında hisseden bu aktörlere ihtiyaç duydukları anlamı kazandırır. Sıradan sosyal aktörler taktikleri iktidara ulaşma aracı olarak kullanırlar ya da taktikler aracılığıyla iktidarı paylaştıkları duygusu kazanırlar"*(Certeau,189). Atatürk kültü bu nedenle bir yandan devletin otoriter/totaliter eğitimlerine meşruiyet kazandırıp, toplum üzerinde bir baskı üretirken bir yandan da topluma kimi zaman şeriat tehlikesine kimi zaman Kürt hareketine kimi zamansa küreselleşmeye karşı kurabilecekleri içeriğiyle konjonktüre göre oynanabilecek bir tür "özgürlük" alanı; daha da önemlisi iktidara ortak olma / iktidar olma duygusunu paylaşma imkânı vermektedir.

Esra ELMAS

KAYNAKÇA

ALTHUSSER, Louis (1994) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çevirenler Yusuf Alp & Mahmut Özışık, İstanbul: İletişim Yay.

AYDIN, Suavi (2005) ***"Amacımız Devletin Bekası": Demokratikleşme Sürecinde Devlet ve Yurttaşlar,*** İstanbul: Tesev Yayınları.

CAYMAZ, Birol. 2007. ***Türkiye'de Vatandaşlık Resmi İdeoloji ve Yansımaları. İstanbul:*** İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

De CERTEAU, Michel (1984) ***The Practice of Everyday Life,*** trans. Steven Rendall, Berkeley: University of California Press

FERRY, Luc& Gauchet, Marcel (2005) *Dinden Sonra Dinsellik*, Çeviren: Can Utku, İstanbul: Agora Kitaplığı.

GENTİLE, Emilio (2000) "The Sacralisation of Politics", *Totalitarian Movements and Political Religions*, London: Frank Cass

İNSEL, Ahmet (1999) "Atatürk Mucizesi ve Örümceklenmiş Kafalar", www.19.org

KALAYCI, Şenol (2002) ***İlköğretim Okullarında Bütün Derslerde Atatürkçülük,*** İstanbul: Deniz Yayınevi.

KAPLAN, İsmail (1999) ***Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi,*** İstanbul: İletişim Yay.

KAYNAR, Mete (2009) "Totem, Tabu, Mustafa Kemal ve Atatürkçülük", ***Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cilt 9, Dönemler ve Zihniyetler,*** İstanbul: İletişim Yayınları

KOÇAK, Cemil. 2004. "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları". *Kemalizm içinde*, der. Ahmet İnsel. İstanbul: İletişim Yay.

ÖZYÜREK, Esra (2004) "Miniaturizing Atatürk", ***Amerikan Ethnologist,*** Volume 31, Number 3

PAYNE, Stanley G. (2002) 'REVIEW ESSAY- Emilio Gentile's ***Historical Anaylsis and Taxonomy of Political Religions', Totalitarian Movements and Political Religions,*** 3: 1, 122-130

TEKİNER, Aylin. 2010. ***Atatürk Heykelleri Kült, Estetik, Siyaset.*** İstanbul: İletişim Yay.

Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Kanunu. http://mevzuat.meb.gov.tr/html/88.html. (Erişim tarihi 17.09.2010)

ÜSTEL, Füsun (2005) ***"Makbul Vatandaş"ın Peşinde,*** İstanbul: İletişim Yayınları.

YASHİN, Yael Navaro (2002) ***Faces of The State: Secularism and Public Life in Turkey***, Princeton University Press.

YÜCEL, Hasan Ali (1937) "Kitabımız", ***Pazartesi Konuşmaları***, Ankara.

ZÜRCHER, Erik J. (2003) "Türkiye Cumhuriyetinde Osmanlı Mirası: Yeni Bir Dönemleştirme Girişimi", ***Türkiye Günlüğü***. Ankara: Cedid Yay.

Tören Devleti

Türkiye'de Ulusal Bayramların Törenselliği ve Ritüelleri

Giriş

Bir zamanlar, yani Osmanlı Devleti'nde tebaadan beklenen "Padişah'ım çok yaşa!" nidasının yerini Cumhuriyet Türkiye'sinde "Yaşasın Cumhuriyet!" (veya "Ne Mutlu Türküm Diyene"!) aldığında, aslında son derece önemli bir değişim de gerçekleştirilmişti. İlkinde mutlak kudret Padişah'ın şahsına karşı somut bir dilek ama zorunluluk gereği, hikmetinden sual olunmaz bir zatın mistik ve mitik kişiliğine duyulan güçlü bir inanç vardı. Bu inanç, Padişah'ın varlığına ve onun temsil ettiklerine (imparatorluk, hilafet, İslamiyet, tebaa vb.) güçlü bir meşruiyet sağlıyordu ve tebaa Padişah'ı alkışlarken, aslında çok çeşitli törenselliklerle temsil olunan Saray'ı da uluslamış oluyordu. Oysa, Cumhuriyet'te soyut bir ideal ("muasır medeniyet seviyesi"), bir siyasal sistem (Cumhuriyet) ve İslam'a yabancı bir düzene (Batı) tutulan bir alkış söz konusuydu. Somuttan (Padişah) soyuta (Cumhuriyet ve Türklük) geçilmesinde, kuldan yurttaşa bir dönüşüm geçirildiği ileri sürülmüş; alkışlanan nesne ya da kavramın laikleştirildiği, dolayısıyla alkışlamanın, daha doğrusu meşrulaştırmanın ilahi/mistik değil, akılcı ya da seküler kalıplara oturtulduğu iddiâ edilmiştir. Her hâlükarda, biri imparatorluk, diğeri ulus-dev-

let olsa da, ikisinde de iktidarın kendini yönetilen sınıflar nezdinde meşrulaştırmasında tören ve törensellikten sonuna değin faydalanıldığını görüyoruz. Türk tipi devlet kurma ve yönetme tarzında 'biçim'e "makam", "mevki", "protokol" üzerinden biçilen ataerkil değer, kendini en açık ve etkili biçimde törenler ve ritüellerde göstermiştir. Sayısız, bitmek bilmez, alabildiğine şaşalı ve görkemli ama son derece de sıkıcı, değişime ve farklılığa kapalı olan bu törenler, devlet adamlığı ve devletin adamları (kadroları) üzerinden ilahî ya da laik kalıplarda bir devlet yüceltmesine gider. Türkiye Cumhuriyeti devleti, gerçekten bir devlet olduğunu duyurmanın en önemli yollarından birinin başta ulusal bayramlar olmak üzere her türlü terfi, ata(n)ma, yükselme, devir-teslim, anma, saygı bağlamında törenleri ve ritüelleri bir meşrulaştırma aracı olarak kullanmıştır. Haliyle, Türkiye ulus-devletinin tören konusunda biriktirdiği inanılmaz bir külliyat, tarih ve gelenek vardır: Tören alanı, tören alayı, tören birliği, tören borusu, tören düzeni, tören elbisesi, tören protokolü, tören figürleri, tören bandosu...Tüm bunlar, (resmî) devlerin (sivil) halka karşı gücünü simgesel olarak gösterdiği bir bağlamın ortaya çıkardığı gerçeklerdir. Devlet, kendini törenlerde gösterdikçe, kendisi törenselleşmekte, adeta bir Tören Devleti halini almaktadır. Ulusal olarak addedilen bayramlar-19 Mayıs Atatürk'ü Anma ve Gençlik ve Spor Bayramı, 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı, 30 Ağustos Zafer Bayramı, 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı, 10 Kasım-devletin kendini simgesel olarak törenlerde ve törenlerle hiç değişmeyecekmiş gibi, hep aynı, biteviye tekrarlara dayalı bir şekilde ortaya koyduğu ritüeller olarak görülmektedir.

Bu yazıda Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kendini ulusal bayramlarda sahnelenen törenlerle nasıl meşrulaştırdığı ele alınacak, törenlere sinen biçimcilik protokol kuralları, düzen ve simgesellik üzerinden irdelenecektir. Cumhuriyet döneminden günümüze değin ulusal bayramlarda sergilenen törenlerin günümüze değin nasıl sergilendiği, bu törenlere ne

tür işlev ve roller yüklendiği, törenlerin bir resmî ideoloji aracı olarak nasıl bir simgesellik kazandığı açıklanacaktır. Yazıda, Cumhuriyet törenlerinin kendisinden önceki dönemlerden kopuşu simgeleyen ve o güne değin yöneticinin göksel/kutsal bağıntılarını vurgulayan törenlerin Cumhuriyet devrimleri çağında sekület/dünyevî bir yönelim aldığı (*Özbudun, 1997*) belirtilecektir.

Tören

Özbudun, törenlerin çoğu zaman kamusal ve her zaman bir ya da daha fazla katılımcı ve/ya izleyicinin varlığını gerektiren stilize bir gösterim olduğunu belirtir (*Özbudun, 2003b: 809*). Burada stilize teriminden kasıt, herhalde biçim olsa gerek. Bu biçimcilik, her ne kadar kendini resmiyet içinde ifade etse de, törenler nihayetinde halkın katılımını -fakat çoğu zaman pasif katılımı- esas alan bir toplumsallığı da içebilir. Bu bakımdan ulusal nitelikli törenler, kolektif varlığın oluşturulmasında önemli bir işlevi yerine getirir. Özbudun, ulusal törenlerin ortak bir aidiyet ve referans çerçevesi yaratarak kolektif varlığı oluşturduğuna şöyle dikkat çeker:

> Ulusal törenler, ulusal mitosların ve ulusal simgelerin yaratılıp benimsenmesinde ağırlıklı bir rol oynamış, böylelikle kendini mensubu olduğu komün, dinsel cemaat ya da etnik birimin bir üyesi olarak gören ve kimliğini bu çerçevede tanımlayan bireyin referans çerçevesini, aynı ulusal sınırlar içinde yaşadığı, aynı dil ve kültürü paylaştığı (daha doğrusu paylaştığını varsaydığı) "kaderde, tasada, kıvançta ortak"laştığı yurttaşlar topluluğu ya da ulusa taşımıştır. (*Özbudun, 2003a:305*).

Törenlerin ve törenlerde uygulanan ritüellerin kurumsallaşmış iktidar ilişkilerinin olduğu ulus-devletlerde işlevinin kurumsal/hiyerarşik ilişkilerin sergilenmesi, onaylanması ve meşrulaştırılması olduğu birçok sosyolog ve antropolog tarafından ileri sürülmüştür (*Durkheim, 2005; Özbudun, 2003b:809; Kertzer, 1988; Lane, 1981*). Dolayısıyla törenleri, en azından ulusal törenleri siyaset ve resmî ideolojiden

aynı düşünmek mümkün değil. Devletlerin törenler aracılığıyla ve bu törenlerde yurttaşlarından beklediği şey, semboller üzerinden düzene ve düzenle ilgili her şeye (resmî ideolojiye, kuruculara, yasalara, kutsal nesnelere ve mekanlara vb.) mutlak sadâkattir.

Tören ve Ritüel (Ayin)

Tören ve ritüellerin aynı mı yoksa farklı mı olduğu antropolojik yazında çok tartışılmıştır. Kimi antropologlar ritüelin dinsel nitelikli olduğunu ileri sürerken, bazı antropologlar ise hem kutsal, hem de seküler ritüellerin (ayinlerin) olduğunu; seküler ritüellerin dinsel olmayan ortamlarda gerçekleşen biçimsel, değişmez, basmakalıp, dürüst, yinelemeye dayalı davranışları kapsadığını ileri sürmüşlerdir. Bazıları da Latince anlamları açısından *ritus* ve *caerimonia*'dan asıl ikincisinin (tören) dinsel nitelikli olduğunu, oysa ritüelin alışkanlık, gelenek ve adetleri ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Ne var ki, günümüzde artık "rite", "ritual" ve "ceremony", yaygın biçimde eş anlamlı olarak kullanılmakta, semantik bir örtüşmeye tabi tutulmaktadır (*Kyriakidis, 2007; Kottak, 2001:476*). Malinowski'ye göre, din ya da büyü gibi ritüelin de işlevi, bireyleri teskin etmek, tehlikeyle karşılaştıklarında ya da kuşkulu durumları kontrol etmeye çalıştıklarında onlara cesaret vermektir. Bu açıklama, ritüeli, güvenlik sübabı, büyük bir gerilimden kurtulmanın katartik (arındırıcı) aracı ya da hayatta karşılaşılan baskıdan kurtulmanın türevi olarak ele alır (örneğin, karnaval ritüelleri, birçok Afrika toplumunda otoriteye karşı isyan ritüeleri gibi). Diğer bazı yaklaşımlar ise ritüelin sosyal işlevleri (tutunum oluşturma ve bunu pekiştirme, sosyal uyumu sağlama vb.) üzerinde dururlar (*Caillet ve Jamous, 2001:63-64*). Ritüel olabildiğince birleştiricidir; bilhassa grup üyelerini yabancılarla (ötekilerle) birlikte olabildiğince kolektivitenin içine almaya ya da onun içinde tutmaya çalışır. Augé'nin de belirttiği gibi ayinsel (ritüel) etkinlik, genellikle ötekilik ve özdeşlik kavramlarını bir araya getirir, birileriyle

başkaları (ötekiler) arasında sorun yaratan ilişkileri çözmeye çalışır (*Augé, 1995: 74*).

Özbudun, ayini (ritüeli) "*Doğaüstü olarak algılanan güçleri toplumsal yavar çerçevesinde etkilemeye yönelik kalıplaşmış, tekrarlanan davranışlar bütünü*" (*Özbudun, 1997:14*) olarak görür. Oysa törenin, ayinin (ritüelin) temel biçim ve motiflerini içermekle birlikte farklı ve özel bir işlevi vardır; kurumsallaşmış iktidarı pekiştirme işlevini üstlenmiştir tören (*Özbudun, 1997:14*). O halde, törenler, siyasal iktidarların kurulma ve kurumsallaşma sürecinde kurucu ve yürütücü yöneticilere kutsallık zırhı üzerinden toplumsal bir meşruiyet sağlar. Ayin (ritüel), daha çok halk katmanları içinde halkın kendi geleneksel kültürüne dair belli bazı yinelemeli kutsal edimleri içerirken, törenin siyasal boyutu vardır ve iktidar sahiplerinin güç ve iradelerini yansıtır. Ayinler (ritüeller), korkuyla karışık bir kutsallığı otoriteye saygıyla birleştirir ve ilkel topluluğun ya da halk katmanlarının geleneğe boyun eğmesini sağlar. Törenler de ritüellerin birçok öğesini içerir: kutsallık, otoriteye boyun eğme, dayanışma, kendini cemaat/cemiyet olarak tanımlama... Fakat ritüeller daha çok minör düzeyde (cemaat) kalırken, törenler geniş bir çevreye (ulusa) seslenir. Ritüellerde kullanılan geleneksel simgelerin yerini törenlerde tekbiçimli simgeler (marş, bayrak, önder, mitoloji, tarih, dil vb.) alır.

Ritüeller (ayinler), doğaüstü güçlere sınırlı bir alanda ve sınırlı edimlerle izleyicileriyle seslenir; oysa törenlerde gerçekleşen birçok edim vardır: Askeri geçitler, sivil veya askeri sportif gösteriler, çeşitli sahnelemeler (afiş, bayrak, marş, slogan vb.), resmi kutsallığı olan anıt ve heykeller önünde yapılan konuşmalar ve çeşitli temsili oyunlar (kentin düşman işgalinden kurtuluşu gibi)... Törenlerde bağlılardan (yurttaşlardan) düzene mutlak bir sadâkat beklenir. Her ulusal tören, statükoya sadâkatin bir yeniden üretimidir. Sadâkat gösterilmesi istenen resmi ideolojiye hizmet eden şeyler, somut ve

soyut ulusal simgelerdir: Ulusal lider ve ona ait olan her şey, bayrak, şehit kanıyla sulanmış vatan toprağı ve ulusal mezarlarda yatan şehitler ve mezarları, millî marş, onurlu geçmiş (tarih), ülke bütünlüğü vb.

Fakat ritüeller, tümüyle siyasetin dışında değildir. Siyasetin içinde dramatikleştirme işlevini de içerir; daha doğrusu dramatik bir yapı içerebilirler. Dramatikleştirme, bilhassa büyük ve sansasyonel siyasal ritüellerde, mesela hükümdarların tahta çıkmalarında daha da görkemli bir hale girer (*Abèlès, 1998:201*). Dolayısıyla, daha halk içre, kültürel, geleneksel ve tarihî geçmişi eski gibi görünen ve dinsel nitelikler atfedilen ritüllerin çağdaş siyasal hayatta da yer alabildiğini ve kullanıldığını söyleyebiliriz. Aslında seküler ulusal törenlerin birçoğunda dinî nitelikli ritüellerden yararlanıldığını söylemek mümkündür. Örneğin, Türk ulus-devletinin Cumhuriyet'in başından bu yana eğitim sistemi ve okullarında sahnelenen törenlerin çoğunda birçok ritüeli (*Öğrenci Andı, İstiklal Marşı, 10 Kasım Yas Günü vb.*) görmek mümkün (*Meşeci, 2007*).

Ritüel kapsamına giren ve bağlılık/dayanışma duyguları yaratan bayrak çekme, açılış yapma, bayram kutlama, rütbe alma, görevde yükseltilme, önemli bir olayı, günü veya figürü anma gibi eylemlerde ortaya çıkan törensellik, ritüelle birlikte törensel devlet gerçekliğini ve söylemini ete-kemiğe büründürür. Bu nedenle seküler devletin, kendince geçmişte ve ulusal düzeyde icat ettiği geleneklerin yanı sıra ritüelleri (*Hobsbaum ve Ranger, 1983'den aktaran Boissevain, 1992: 2*) laik törenlerde sonuna kadar kullandığını söyleyebiliriz. Zdzislaw Mach, barış dönemlerinde devlet ritüellerinin rutinleşmeye başladığını ve halkın bu ritüellere bir rekreasyon biçimi olarak katıldığını, böylece bilinçsizce bir biçimde davranışlarının ideolojik anlamının farkında olmaksızın rejimi meşrulaştırdıklarını ileri sürer (*Boissevain, 1992: 3*). Bu meşrulaştırmada törenlerde kullanılan ritüellerin güçlü bir sadâkat duygusu yaratmak için sürekli ya da dayanıklı kılındığını görmek müm-

kün. Cannadine, en dayanıklı/sürekli olan ve günümüzde bile politik yaşam açısından seçimler ve parti yönetiminden daha fazla öne çıkan gösterişçi bir onama sunan şeyin, sadâkat ritüelleri olduğunu ileri sürer (*Cannadine, 1992: 6*). O halde, politika ve törensel (ceremonial), birincisi önemli, diğeri yapay olan birbirinden ayrı konular değildir. Ritüel, iktidarın maskesi değil, fakat bizatihi bir iktidar tipidir (*Cannadine, 1992: 19*). Debdebe ve gösteriş, temaşa ve görkem, politik sürecin ve iktidar yapısının ayrılmaz (bütünsel) bir parçasıdır (*Cannadine, 1992:12*).

Batı'da Törenler

Batı'nın sanayileşme ve kentleşme öncesinde yaşamın asıl olarak aktığı köylerde zengin bir tören ve ritüel geleneği vardı. Wolf, köylerde sergilenen törensellerin (ceremonials), aslında ideolojinin bir parçası olduğunu ve çeşitli işlevleri bulunduğunu belirtir: Anlam ve duyguları ifade etme (evlilik, kutlama, cenaze vb.); çeşitli sorunlarla başa çıkma (bunalım, hastalık, ölüm vb.); kaygılı olanı teskin etme (yakını ölene destek çıkma vb.). Köylü toplumunda törensellerin ortak toplumsal düzeni ayakta tutarak cemaatin bütünlüğünün sağlandığını belirten Wolf, köylü törenselinin inanç değil, eylem üzerine odaklaştığını, bu törenselin bir emir ve yasaklar dizisi olan normların düzenleyici vasfının olduğunu ileri sürer (*Wolf, 2000: 155-159*). Ancak, Batı Avrupa'da ulus-devletin kurulduğu 19. yüzyıl başına gelene değin, emir, yasak ve normları dinlemeyen çok zengin bir törensel geleneği de var olmuştur. Özellikle festival, dinî bayram ve karnavallarda kendini ortaya koyan bu törensellik, süreç içinde gerek içerik gerekse biçim açısından çok önemli değişimler geçirmiştir.

Yeniçağ başına değin, Kilise ve feodal beyler pek onaylamasa da, halkın yılın belirli dönemlerinde gerçekleştirdikleri törensellere uzun süre ses çıkarılmamıştır. Ancak 1500'lerden itibaren durumun değiştiği görülür. Yeniçağ başında önemli törensellere (başta festival ve karnavallara) dinî karşı çıkış ve

yasaklamada bir sürü gerekçe sayılır. Örneğin 1509'da Erasmus, Siena Karnavalı'nı izlediğinde, bu karnavalı Hıristiyanlık dışı bulur, zira ona göre bu törensel eski putperest dönemlerin özelliklerini içeriyordu. Reformcular da, birçok halk geleneğinden, putperest kalıntılar, yani boş inançlar içerdiği için hiç hoşlanmıyorlardı. Halk kültürü içinde yer alan festival törenseli, çeşitli olumsuzluklar (sarhoşluk, oburluk, şehvet, oyun-şarkı-dans gibi hafiflikler vb.) içerdiği, mümini tensel şehvet üzerinden şeytana yaklaştırdığı için egemenlerce hor görülüyordu. Bu dönemde reformcuların ahlâk anlayışı, terbiye, ağırbaşlılık, düzen, erdem, mantık, özdenetim, tutumluluk, ciddiyet ve dünyevi sofuluğa dayandığı için yasaklama anlayışı giderek ağır bastı ve yasak listesi epey uzadı: aktörler, baladlar, ayı oynatma, boğa güreşleri, iskambil oyunları, masal kitapçıkları, şarlatanlar, danslar, zar oyunları, falcılık ve kahinlik, panayırlar, halk öyküleri, sihir, maskeler, halk ozanlığı, kuklalar, tavernalar büyücülük... (*Burke, 1996:236-242*).

Tüm bu festival ve karnaval tipi törensellerdeki halk coşkusu, esrikliği, isyanı, özgürlüğü, "başıboşluğu", zamanla ulus-devlete giden yolda resmî/devlet törenselliği tarafından yok edilmeye çalışıldı ya da ciddiyete davet edildi ve halkın kendi kültürü içinde ürettiği bu törensellere devlet aklı hâkim oldu. Kuşkusuz yaşanan, halkın kültürüne devletçe el konulması ve zaman içinde dönüştürülmeye çalışılması, halkın artık devletin düzenleyeceği ve sistemi ve rejimi meşrulaştırmakla işlevli kılınan törenlere zorla davet edilmesiydi.

Yenicağ başında Avrupa'daki bazı yerlerde resmi törenler, egemen sınıfların sıradan insanları kontrol etme girişimini yansıtıyordu, resmî olmayan törenler ise bu girişimleri protesto anlamı taşıyordu (*Burke, 1996: 227*). Fakat iktidarların halkın törenselleri üzerindeki siyasal denetim kurma çabasına bir de, kapitalizmin gelişimiyle ortaya çıkan bir başka faktör eklenmişti. Çeşitli törenselleri içeren halk kültürü giderek ticarileşmeye başlamıştı. Örneğin, matbaanın icadından sonra artan basılı kitapların üretimi, 1500-1800 yılları arasında

hep artarak devam ederken ve bu okuma edimi din adamlarınca günahlardan arınmayı sağlayacak bir adım olarak görülüp desteklenirken, giderek piyasanın müdahalesiyle benzer kitap, afiş, masal kitapçığı okuma edimi yaygınlaşmıştı. İşadamları halk kültürünü satılabilir bir mala dönüştürürken kitap dünyasında gittikçe artan benzeşim ve standartlaşma bir kitle kültürü yaratmaya başlamıştı. Metinlerin basılması, örneğin okunacak destanın veya şarkıyı sabitleştiriyor ya da aynılaştırıyor, haliyle gösterinin doğasını etkiliyordu, çünkü matbuat yokken ezberden her destan ya da şarkı okuma edimi, farklı ve kamuya açık bir törensellik sunuyordu (*Burke, 1996: 281-287*).

Burke, 1800'lere gelindiğinde, artan sınıfsal ayrışmanın kültürel olarak da ayrışmayı beraberinde getirdiğini belirtir. Ona göre, 1500'lerde halk kültürü herkesin kültürüyken, 1800'lere gelindiğinde Avrupa'nın çoğu bölgesinde ruhban sınıfı, soylular, tüccarlar, meslek sahibi erkekler ve karıları, halk kültürünü kendi dünya görüşleriyle uzlaşmaz bularak halka bıraktılar. Üst sınıflar, sadece halk tarzı festivalleri değil, halk tarzı dünya görüşünü de (tıp, kehanet, büyücülük vb.) terk etmişti (*Burke, 1996:303-306*). Aslında nüfus artışı, kentleşme, ticarî devrim, sanayi devrimi ve üretimi, iletişim ve ulaşım devrimi gibi gelişmeler ciddi toplumsal sonuçlara yol açmıştır. Artan fiyatların zenginleri daha zengin, yoksulları daha yoksul kılarken, hanelerde refah düzeyi geçmişe göre daha da yükselirken halk kültürü de değişmeye başlamıştı. Pazarın yükselişi ya da genişlemesi, el sanatlarını olduğu gibi gösterileri de etkilemişti; fuar ve panayırlar yok olmanın eşiğine gelmiş ve giderek halk kültürleri ticarileşmişti. Örneğin, açıkta sergilenen sirkler, parayla girilen mekanlara çevrilmişti. Profesyonel boks, profesyonel boğa güreşçilerinin ortaya çıkmasıyla kendiliğinden ve katılıma açık eğlence biçimleri artık daha resmî olarak düzenlenen ve ticarileşen seyirlik spor karşılaşmalarına dönüştürülmüştü (*Burke, 1996:280-281*).

Öte yandan Burke, 1500-1800 yılları arasında halk kültürünün giderek siyasallaştığını ve siyasal bilincin yayıldığını belirtir. Bu siyasallaşmadan önce devlet işleri, yerel sorunlarla değil, daha çok hükümdarların ilgi alanlarına yönelik işler; yani veraset, savaş, vergilendirme ve hükümetlerin dikkatini çektiği kadarıyla ekonomik ve dinî sorunlardır. Ancak zamanla devletlerin merkezileşmesi ve orduların büyümesi, siyasetin sıradan insanların gündemine girmesine ve onların yaşamını gözle görülür ölçüde etkilemesine yol açtı (*Burke, 1996:291-302*). Dolayısıyla zamanla halkın kendi kültürü içindeki festival ve karnavallar, protestoların dile getirildiği isyan ritüellerine dönüşebiliyordu. Törensellerde herkesin silah taşıması, çok alkol tüketimi ve sarhoşluk, tüm halkın sokaklara dökülmesi, bir bakıma halkın otoriteye karşı duyduğu düşmanlığın açığa çıkmasına da neden olabiliyordu. Burke'ün dediği gibi *"...kötü bir hasat, vergilerde yeni bir artış, reform hareketinin yapılması veya yasaklanması girişimleri, tüm bu karışım patlamaya hazır bir bomba yaratıyordu. Simgeler dizgesi, tören dilinden isyan diline "dönüşebilirdi". Otoritelerden, sıradan insanların daha zor elde edebildiğimiz bakış açısına geçtiğimizde, iktidardan uzak tutulanlardan bazıları, karnavalı, görüşlerinin duyulması ve istedikleri değişimlerin gerçekleşmesi için bir fırsat olarak görmüş olabilirlerdi."* (*Burke, 1996:230*). 19. yüzyıl bir devrimler ve toplumsal çalkantılar dönemi haline gelmeye başlayınca burjuvazinin aldığı siyasal önlem, devleti modernleştirmek olmuştur. Ulus-devlet, bu modernleştirme girişiminin tepe noktası olmuştur. Krallık, dükalık, beylik, aşiret, kabile gibi feodal unsurları tasfiye eden burjuvazi, tüm halkı "ulus" adı altında yeniden tanımlayarak ve ona onu sisteme bağlayacak yurttaşlık hakları vererek halk kültürünün isyana dönüşme potansiyelini hep söndürmeye çalışmıştır. Modernist devler, tüm ulusu her alanda ve her kurum içinde denetleyip yönlendirerek yeni bir törensellik biçimi icat etmiştir. İcat edilen ulusa, kendisinin gerçekten ulus olduğunu her gün

ve an hissettirecek olan yeni törensellik anlayışları icat edilmeye başlanmıştır.

İcat edilen yeni törenseller, modern devleti biçimlendiren seküler ritüellerden oluşmuştur. Bu seküler ritüellerle modern ulus-devleti, yurttaşlarını birbirine çeşitli düzeylerde (dil, din, tarih, etnisite, bayrak, marş, kültür vb.) bağlarken kendi iktidarını simgesel düzeyde görünür kılmıştır. Kertzer'in de belirttiği gibi, merkeziyetçi toplumlarda rejimlerini öncellerininkinden ayırmaya çalışan yöneticiler, eskilerin yerini alacak yeni ritüeller yaratmalıydı. Yeni bir politik oluşum (entity), yeni bir bayrak ve yeni bir milli marş olmadan düşünülemezdi (*Kertzer, 1988:19-20*).

Bu yolda ilk adımı Fransızlar, 1789 Fransız Devrimi sonrasında atmıştır. Fransız Devrimi'nin liderleri, politik amaçları için yeni ritüeller yaratma ve bunları manipüle etmede son derece bilinçliydiler. Festivaller zaten uzun süredir Fransız toplumunda ülke politikasına kitleleri katmanın bir mekanizması rolünü oynuyordu. Aslında Fransa'da bazı etkili siyaset kuramcıları, popüler kutlamalara politik bir değer yüklüyorlardı. Örneğin Rousseau, Polonya hükümetine yönelik tavsiyelerinde yurttaşlığa yönelik (civic) festivallerin yaratılması çağrısında bulunmuştu. Ona göre bu tür törenseller, ulusal karakteri pekiştirmede, yeni eğilimleri güçlendirmede ve tüm tutkulara yeni bir enerji vermede etkili olacaktı. Daha sonra Durkheim'ın da kabul edeceği gibi Rousseau, bu tür festivallere katılımın halkı birbirinden ayıran engelleri azaltacağını ve böylece sosyal dayanışmayı sağlayacağını ileri sürmüştü (*Kertzer, 1988:153*). Fransa'da icat edilen yeni ritüeller, sadece yeni bir dayanışmayı desteklemeye hizmet etmekle kalmadı, fakat yeni politik sadâkatlar ve yeni politik algılar yaratmada da işlev gördü. 1792'de siyasal uzlaşmazlar (antagonistler), Paris sokaklarında kutlanan rakip kamusal ritüeller düzenlediler. Robespierre, devrim yapmanın bir aracı olarak festival yapmanın sürekli şampiyonu olmuştu. 1794'de bir dizi halk

festivalini desteklemek için ulusal meclise buyruk çıkarılmasını önermişti. 8 Haziran 1794'de Paris'te düzenlenen Tanrı (the Supreme Being) Festivali, Robespierre'in devletin ritüellerini düzenli hale getirmek ve rejimi kutsallaştırmak, kilise ve monarşinin ritüellerinin yerine devrimci devlet ritüellerinin kutsal sistemini geçirme girişimlerini yansıtıyordu. Daha sonra planlanan ve gerçekleştirilen bir dizi festivalde neredeyse tüm Paris halkının katılımıyla yeni bir statükonun kuruluşu söz konusu olmuştur. Bu festivallerde geçici stantlar kurulmuş, büyük anıtlar inşa edilmiş, tören güzergâhı boyunca uzanan yoldaki binalar süslenmiş ve kitlesel bir yapay dağ inşa edilmişti. Katolik ve Kralcıların zengin bir sembolizm içeren ritüellerinden geri de olsa, Fransız devrimciler, kendi güzergâhlarını inşa etmede festivalleri kastî biçimde kullandılar. Her ne kadar okullarda devreye sokulan yeni müfredat gençleri politik açıdan sosyalleştirmeye yönelik olsa ve devlet kontrollü basın okur-yazar yetişkinleri etkilese de, festivallerden beklenen, cahil kitleler için benzer bir etki yaratmasıydı (*Kertzer, 1988: 154-157*).

1792'de hükümet, uzun zaman boyunca halkı kiliseye bağlamış olan geçiş ritlerine-vaftizden evliliğe, evlilikten ölüme değin olan geçiş ritleri-el koymuştu. Yeni yöneticiler, Haklar Bildirgesi'ni, sadâkatin üzerine dinsel törenle yapıldığı İncil'in yerine geçirmişler, devrimci ilahiler kilisenin ilahilerinin yerini almış ve devrim esnasındaki büyük olaylara işaret eden festivaller, yerel azizler günü geçit törenlerinin yerine geçirilmişti. Hükümet, halkın düşmanlarını bu ritüellerle tanımlamıştı. Terör Dönemi'nde kesilen kellelerle ortaya çıkan ölümler de ritüelleştirilmişti. Fransız Devriminin ritüeli, sadece övmek için değil, fakat eğitmek için de, sadece dayanışmayı yaratmak için değil, terörü aşılamak için de tasarımlanmıştı. Giyotin, tek gözdağı aracı değildi. Birçok ritüel, halkın, yeni rejime kamusal desteğini yemin ederek göstermesini gerektirmiştir. Böylece politik mücadele ritüellerle sürdü-

rülmüştür. Ritüellere politik örgütlenmeleri tanımlamak ve bireyleri bu örgütlenmelerle özdeşleştirmek için gerek duyulmuştur. Ritüeller, kutsal yeni rejimi meşrulaştırmak ve eski rejimi *gayr-i meşrû kılmak*, yeni yetme diktatörlüğü demokrasinin sembolleriyle mistifiye etmek ve çok farklı anlayışları olan halk arasında dayanışma tesis etmek için kullanılmıştır. Devlet nihayetinde bu ritüellerle tanınmaya başlamıştır (*Kertzer, 1988: 157-160*).

Türkiye'de Batı Tipi Törenselliğe ve Ritüellere Geçiş

Batı tipi bir ulus-devlet şeklinde örgütlenen Türkiye Cumhuriyeti, en başından itibaren rejimin tanınması ve yerleşmesi, meşrulaştırılıp güçlendirilmesinde seküler tören ve ritüellerden sonuna kadar yararlanmıştır. Bu bakımdan genç Cumhuriyet'in çok kısa sürede icat ettiği tören ve ritüel sayısı hiç de az değildir. Bu tören ve ritüeller, zamanla Türkiye'yi bir "tören devleti" haline getirirken, Osmanlı'dan kopuşu alabildiğine hızlandırmıştır.

Osmanlı törenselliği, özellikle bayramlardaki törensellik büyük ölçüde Padişah'ın mistik ve mutlak kişiliği etrafında örülmüştür. Sakaoğlu'nun da belirttiği gibi Osmanlıda bayramlarda Padişah'ın elini, eteğini, saçağını öptürmesi (*Sakaoğlu, 1999: 110*), törenleri ve bayramları büyük ölçüde bir kişilik kültü(rü)ne indirgemişti. Cumhuriyet döneminde ise Padişah'ın yerini "Ulu Önder Mustafa Kemal Atatürk" almıştı.

Törenlere bakış açısı ve tören biçimindeki değişim, Cumhuriyet'in ilanıyla bir anda olmuş bitmiş değildir. Abdülaziz Bey, daha 1910'larda Osmanlı adet ve törenlerinin değiştiğinden dem vurur; Sultan İkinci Mahmud zamanında ise artık Osmanlı yöntem ve törenlerinin yeni bir davranışa ve biçime girmiş denecek kadar çok değişmiş olduğunu, Osmanlı halkının yavaş yavaş alafrangalığa rağbet etmeye başladığını belirtir. Alafrangalığa gösterilen bu rağbetin ardında da, bir

süre Avrupa'da görevli olarak kaldıktan sonra İstanbul'a döndüğünde Avrupa yönetim biçimini, siyaset kurallarını ve medeniyetini Osmanlı'ya taşıyan devlet adamları olduğunu ileri sürer (*Abdülaziz Bey, 2000:5*). Abdülaziz Bey'in biraz da sitem ve şikâyet ile dile getirdiği bu toplumsal ve siyasal hayattaki değişim ve dönüşüm, İttihat ve Terakki sonrasında, Cumhuriyet dönemiyle birlikte oldukça hızlanır. Osmanlı'nın son döneminde roman, basın, askeriye, yönetim, eğitim vb. alanlarda görülmeye başlanan modernleşme ya da Batılılaşma çabaları İslâmcı çevreler tarafından eleştirilip karalansa da güçlü bir rüzgâr estirir. Günlük hayatta eski, geleneksel törenler varlığını hala devam ettirse de devlet katında milliyetçiliğin etkisiyle yeni bir törensellik ve ritüel anlayışı belirmeye başlar. Geçmişte Padişah etrafında ve Padişaha göre düzenlenen ve anlam bulan törenler, mistik güç Padişah'ı ilahî bir şekilde ululamaktan ibaretti. Cumhuriyet ile birlikte ise ortaya çıkan "resmî ideoloji" (Kemalizm), törenleri tıpkı Fransız Devrimcileri gibi düzenin tesisinde bir araç olarak kullanmaya başlar.

İmparatorluk döneminde tüm törenselliğin Padişah'ın şahsına indirgendiği bir bağlam, Cumhuriyet dönemiyle birlikte "çeşitte çok ama mantıkta tek" bir ortama evrilir. Örneğin tören ve ritüellerde önemli bir araç olan marşlarda böylesi bir dönüşüm yaşanır. Padişah ve mehter marşları yerini askerî, çocuk, kent (Ankara, İzmir vb.), sanat, İsmet Paşa, köy enstitüleri, 27 Mayıs, Kurtuluş vb. marşlarına bırakır (*Emiroğlu, 2001:497*). II. Mahmud döneminde kurulan askeri bandolar, Osmanlı'nın mehter takımını sahne arkasına iter ve Cumhuriyet dönemi bayramlarının ayrılmaz bir parçası olur. Zamanla her kentin, her belediyenin, her okulun, hatta çoğu sivil kuruluşun bir bandosu olur ve bu bandolar çoğu zaman askeri ve sivil marşları çalarak müziğin Tören Devleti için simgesel işlevselliğini sergiler.

"*Cemaatten cemiyete, tebaalıktan yurttaşlığa geçmesi istenen Osmanlı Türklerinin bir ulus haline getirilmesi sürecinde*

törencilik, Cumhuriyet'in kurucu kadrosu tarafından ciddiyetle ele alınmış ve işlenmiş bir olgudur. Ve laiklik, Cumhuriyet törenciliğinin asli unsurlarındadır." (*Özbudun, 2003a: 306-307*). Laiklik nedeniyle, törenler giderek sekülerleşir, dinî nitelikli ritüellerin yerine zamanla seküler nitelikli ritüeller icat ya da inşa edilir. Laikliğin yanı sıra, Cumhuriyet törenciliğinin mutlaka vurguladığı unsurların başında "bağımsızlık", "kurtuluş", "düşman" gibi kavramların oluşturduğu askerî bir dil vardır. Bu askerî (militer) dil, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren güçlü bir milliyetçi jargona dönüşür ve bu jargon da, tören ve ritüellerin belirlendiği asıl güzergâh haline gelir. Resmî kutlama, anma ve bayramların neredeyse hepsinde bu askerî dili ve elbette onun ayrılmaz parçası olan üniformalı askerleri görmek mümkündür.

Batı tipi törenselliğe geçişte devlet kendini en etkili biçimde "resmiyet"te göstermiştir. Bu bağlamda Cumhuriyet'in milli bayramları, Belge'nin de belirttiği gibi tamamen resmîdir ve resmî katlarda kutlanır. Öte yandan dinsel bayramlar gelenekseldir ve büyük çoğunluk için daha sıcak bir olaydır. Oysa, örneğin 19 Mayıs Bayramı, "soğuk" ve "stadyumsal"dır. Türkiye, Cumhuriyet törenlerini *"...sınırlı bir çevrenin ilkel toplum fetişizmi ve totemizminin ötesine vardıramamıştır."* (*Belge, 1992:271-272*). Gerçekten de, Cumhuriyet'in laik karakterli bayramlarında yaşanan törensellik, halkın dinsel bayramlarında yaşadığı dinsel nitelikli törensellik ile karşılaştırıldığında daha uzun bir tarih ve birikime sahip olan dinsel bayramların halk tarafından daha fazla sahiplenildiği ileri sürülmüştür. Örneğin Sakaoğlu, dinsel bayramların ulusal bayramlardan daha canlı ve katılımı yüksek olduğunu, bunun aksine ulusal bayramlarda aileler arası bayramlaşmalar, ailece giyinip kuşanıp tören alanlarına gitmeler gibi-istisnalar dışında-bir gelenek olmadığını belirtir:

> Şu bir gerçek ki, devletçe programlanan bayramlardan halkın büyük çoğunluğu ya haberdar değildir, işinde gücündedir veya

> vatandaş kalabalıkları meydanların çevresinde, caddeler boyunca olaylara, geçitlere seyircidir (*Sakaoğlu, 1999:107*).

Halk kendi kutlamasını dinsel bayramlarda kendince, nasıl geldiyse, nasıl biliyorsa öyle yaparken, devletin resmî ulusal bayramları yoğun bir resmiyete bulanmış kural ve ayrıntılar içinde boğulur. Törenlerde izlenen ayrıntıcılık kendini en bariz biçimde hemen her şeyin en ince detayına değin programlanmasına yol açmıştır. Sakaoğlu, aşağıdaki paragrafta, "Cumhuriyet'in Onuncu Yıldönümü Kutlama Programı"nı içeren, Trabzon'da basılmış 12 sayfalık bir broşüre ve bu broşürün kentte üç gün boyunca Onuncu Yıl'ın nasıl kutlanacağına dair ayrıntılara dikkat çeker:

> [Kutlama programında] süslemelerden minarelerin donanmasına, fişek atışlarına, kurulacak tak-zaferlere, umumi yerlere asılacak ve halka dağıtılacak, okutturulacak destanlara, komitelerin görevlerine, törenlere, şenliklere, meşale (fener) alaylarına, top atışlarına, konferanslara, sahnelenecek temsillere, balolarla, açılışlara, bando konserlerine, spor eğlencelerine ve deniz müsabakalarına, köylülerin atlı ve yaya olarak önlerinde davul ve zurna ekipleri ve bayrak, köy kutlama heyetleriyle kente gelişlerine, bandonun köylere kadar gidip köylüleri müzik eşliğinde kente getirmesine, bu grupların sergileyecekleri horon gibi oyunlara değin tüm etkinliklerin açıklanması (*Sakaoğlu, 1999:120*) [yer alır].

Törenlerdeki Protokol ve Hiyerarşi

Tören Devleti'nin tören ve ritüellerinde, yasayla en ince ayrıntısına kadar, özellikle de protokol ve hiyerarşi (makam, mevki, unvan vb.) bağlamında bir ayrıntı bolluğu dikkat çeker. Bu ayrıntılar, düzenin nasıl ayakta kalacağını çok sayıda kuralla tanımlarken, aslında törenlerde ne yapılacağı kadar nelerin yapılmayacağını da belirlemektedir. Bunun böyle olduğunu göstermek için en son şeklini 01/01/1981'de Resmî Gazete'de yayımlandıktan sonra alan "Ulusal ve Resmi Bayramlarda Yapılacak Törenler Yönetmeliği"ni (*17/03/1981 ta-*

rih ve 2429 sayılı Yasa) biraz irdelemek yeterlidir. Yönetmeliğin üç amacı şöyle belirlenmiş: "*1. Bayramların anlam ve önemine uygun olarak coşku ile kutlanmasını sağlamak ve böylece Büyük Atatürk'e ve ilkelerine bağlılığı geliştirmek ve ulusal birliği pekiştirmek*", "*2. Ulusal ve resmî bayramlarda yapılacak törenleri düzenlemek, bütün koordinatör kuruluş ve bakanlıkları belirlemek, resmî ve özel kuruluşların bu konuyla ilgili hizmetlerinde birlik ve beraberliği sağlamak*", "*3. Kuruluş ve bakanlıkların törenlerle ilgili düzenlemelerine dayanak olacak esasları[1] belirlemektir.*" Yönetmeliğin kapsamında dört resmî/ulusal bayramın (29 Ekim Cumhuriyet Bayramı, 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı, 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı, 30 Ağustos Zafer Bayramı) ve bu bayramları kutlayacak resmî ve özel kuruluşların faaliyetleri sıralanmış. Bu bayramlarda koordinatör kuruluş ve bakanlıkları ile kutlama komitelerinin görev, yetki ve çalışma usulleri, resmî törenlerde uygulanacak genel esaslar, dış temsilciliklerde yapılacak törenler, çeşitli hükümler (çelenkler hakkında uygulanacak yönetmelik, bayrağın göndere çekilişi, bayram süresince resmî ve özel binalarda yapılacak çeşitli düzenlemeler, top atışlarının nerede, ne zaman, kim tarafından yapılacağı ve kaç pare top atılacağı, bucak, kasaba ve köylerde törenlerin neye göre yapılacağı, alt komitelerin görevleri vb.) ayrıntılı biçimde yer almaktadır. Yönetmelikte dikkat çeken bir diğer nokta ise ulusal/resmi bayramların paylaşılmasıdır. Buna göre, Cumhuriyet Bayramı Başkentte Dışişleri, Başkent dışında İçişleri Bakanlığına, 23 Nisan, Atatürk'ü Anma ve 19 Mayıs MEB'e, Zafer Bayramı da Genelkurmay Başkanlığı'na verilmiştir. Kutlama Komiteleri'nde kimlerin yer alacağı açıkça belirlenmiş: Mahalli mülkiye amiri, garnizon komutanlığı, belediye başkanlığı, jandarma, emniyet, MEB, Kültür Bakanlığı, bucak müdürü, bucak, kasaba ve köylerde en yüksek dereceli

1 Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca Bkz.: (http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/20028.html)

okul müdürleri, köy muhtarı. Yönetmelikte en sık tekrarlanan deyim herhalde "günün anlam ve önemini belirten program" olsa gerek. Bu anlam ve önemin ne olduğu, nasıl belirtileceği, hangi etkinliklerle (geçit resmiden çeşitli gösterilere, yarışmalardan süslemelere, ışıklandırmadan fener alayına değin) kutlanacağı az-çok bellidir. Yönetmeliğin Üçüncü Bölüm 7. maddesinde örneğin Cumhuriyet Bayramının 28 Ekim günü saat 13:00'de 21 Pare Top Atışıyla başlayacağı ve 29 Ekim günü saat 24:00'de biteceği belirtilmiş. Bu başlık altında her edim adım adım formüle edilmiştir: (Başkent'te) önce Atatürk Anıtlarına çelenk koyma töreni, ardından Anıtkabir'de çelenk koyma töreni ve İstiklal Marşı ile göndere bayrak çekilmesi, sonra Devlet Başkanı'nın tebrikleri kabul töreni ve nihayet İstiklal Marşı ile bayrağın göndere çekilmesini müteakip tören geçişi ve programda yer alan diğer faaliyetlerin uygulanması. Tebriklerin kabulü, gerek başkentte gerekse de diğer illerde bir listeyle belirlenen sıraya göre düzenlenir. Kutlama aşağıdan yukarı değil, yukarıdan aşağıdır. Nitekim "mahalli mülkiye amiri, yanında garnizon komutanı veya temsilcisi ile belediye başkanı olduğu halde geçişe katılanların ve halkın bayramını kutlar." Geçit töreni mahalli mülkiye amiri, garnizon komutanı veya temsilcisi ve belediye başkanı tarafından Şeref Tribünü'nde ayakta ve elle gerektiğinde selam verilerek izlenir. Halk ise genelde Şeref Tribünü'ne göre daha aşağı bir konumda ama töreni oturarak, oturduğu yerden ya da saatlerce ayakta izler. Bu törenlerde ismi en fazla telaffuz edilen kelimeler-Selanik'ten getirilen *toprak*, Samsun'dan Ankara'ya taşınan ve göndere çekilen *bayrak*, boyun damarları şişirilerek okunan *şiir* ve *Gençliğe Hitabe*, hep bir ağızdan söylenen *Marş*- törenlere ve ritüellere son derece askerî ve ciddi bir hava verir. Diğer "sivil" etkinlikler (halk oyunu, konferans, sergi, yarışma, tiyatro, bale, konser, spor vb.) aslında bu askerî ve ciddi havayı tamamlar.

Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı okulların nasıl geçit töreni yapacağı da en ince ayrıntısına değin belirlenmiştir.[2] Resmî bayramlarda öğrencilerin taşıyacağı seyyar bayrak direklerinin çevresi, uzunluğu, ağırlığı, rengi, yapıldığı malzemesi bile en ince ayrıntısına değin tanımlanmıştır. Bu yönetmeliğin 6. maddesinin c bendi, sivil kişiler (vali, öğretmen, öğrenci) bile olsa törene katılanlardan askeri bir disiplin beklemektedir: "*Bayram kutlaması için protokol mensupları öğrenci grubuna yaklaşınca; tören yöneticisi, "Hazır ol, Dikkat, sağa/sola bak." komutunu verdikten sonra "Sayın valimiz/kaymakamımız gruplar törene hazırdır. Arz ederim." şeklinde takdimini yapar.*" Aynı maddenin ç bendi de benzer bir havadadır: "*Öğrenciler, bayramı kutlayan protokol mensuplarını karşılarına gelinceye kadar hazır ol duruşta başları ile takip eder; valilkaymakamın, "...bayramınız kutlu olsun." seslenişine hep birlikte ve yüksek sesle "Sağ ol." şeklinde karşılık verirler.*" 7. maddede ise geçit töreni hiyerarşik biçimde tanımlanmıştır. Buna göre en tepede tören yöneticisi, en altta (arkada) ise "kutlama komitesince törene katılması uygun bulunan diğer kamu kurum ve kuruluşlar" yer alır.

Tören Devleti'nin Anıt ve Heykelleri

Cumhuriyet törenselliğinin bir başka önemli unsuru da anıtlar ve heykeller olmuştur. Cumhuriyet'in daha erken yıllarında tüm yurt, meydan ve resmî kuruluşlar anıtlarla doldurulmuştur. Törenlerin çoğu zaman merkezi bu anıtların huzuru olmuştur. En büyük anıt, bir mezar şeklinde olan Anıtkabir'dir. Anıtkabir, resmî ideolojinin törenselliğinin zirveye çıktığı mekân olarak Cumhuriyet törenciliğinde hep başrolde yer almıştır. Cumhuriyet'in kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün yattığı mezar olan Anıtkabir, en kalabalık törenlere sahne olmasıyla, asker ve sivil erkânın en tepesindekileri ağırlaması nedeniyle Tören Devleti'nin gözbebeğidir. Anıtkabir, Türk

2 Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz.: (http://milas.meb.gov.tr/ligheyeti/okullaringecittorenleriyonerge.doc).

Tören Devleti'nin ciddiyetinin doruğa çıktığı mekândır ve törenselliğin en yüksek simgeselliğini taşır.

Tören Devleti, kendini heykel gibi plastik sanatlarda da ortaya koyar. Atatürk, daha 1923'de Bursa'da yaptığı bir konuşmada ilerlemek isteyen bir ulusun heykel de yapması gerektiğini belirtir (*Emiroğlu, 2001:492*). Bu emirle birlikte, Mustafa Kemal'in kabri, heykelleri, büstleri, resmî törenlerin merkezi haline getirilmiştir (*Ünder, 2001: 138*). Ülkede resmi/ulusal bayram, anma, atama, göreve yükseltilme gibi devlet etkinliklerinde mutlaka mekânda düzenlenmiş halde bulunan bir Atatürk heykeli, o da olmasa büstü, o da yoksa resmî vardır.

Askerî ve sivil erkân, uzun zamandan bu yana tüm yurdu çoğunlukla iki temalı heykellerle doldurmuştur: Atatürk ve kentin düşman işgalinden kurtuluşu. Bu iki temanın dışında çok az heykel yapılır ve yapılanlar da ulusun çağdaşlaşmasına gönderme yapar. Emiroğlu'nun da belirttiği gibi, anıtsal yapı ve heykeller, iktidarın simgeleri olarak işlev görür. Bu işlevin önemi günümüze değin sürmektedir. 1960'da 27 Mayıs'tan sonra Milliyet gazetesi heykeli olmayan illere heykel dikme kampanyası düzenler (*Emiroğlu, 2001:493-4*) ama heykel (ve büst alanında) asıl patlama 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonra yaşanır. Artık her resmî kurumda heykel yoksa bile en azından bir Atatürk büstü vardır. Tüm okullarda Atatürk köşesi hazırlanır ve kimi törenler bu köşelerin huzurunda yapılır.

Cumhuriyet Törenlerinin Katılımcıları

Cumhuriyet törenleri hala en ince ayrıntısına değin düzenlenir; katılımcılar da tanımlanarak kimin hangi görev alacağından törende nerede duracağına değin bir liste hazırlanır. Özbudun, Cumhuriyet törenlerine üç kesimin katıldığını belirtir. İlk kesimi "töreni kabul edenler" oluşturur. Bunlar, askerî ve sivil erkândır. Başkentte Cumhurbaşkanı, kentlerde vali, protokolün başında yer alır. Onu makam ve rütbelerine

göre diğer asker-sivil bürokratlar ve yöneticiler izler. İkinci kesim ise, "töreni sunanlar"dır. Bu kişiler, ya asker-sivil öğrenci grupları ya da askerler, yani "ideal toplum"dur. Üçüncü kesim ise, "halk"tır ("yönetilenler"). Bu kesim, pasif izleyici konumundadır, törenlere katılamaz, sadece kendilerine ayrılan yerlerden töreni izlemek ve alkış tutmakla sınırlanmıştır katılımları. Onlardan *"...böylece bir yandan 'ulus' olmanın bilincine ve onuruna ereceği, ama bir yandan da bu 'ulus' içinde kendisine ayrılan konumu belleyeceği beklenir."* (*Özbudun, 2003a: 306-307*).

Aslında, Cumhuriyet ile birlikte yurttaş olarak kamusal hayata daha fazla katılması beklenen ve teşvik edilen halkın, törenlerde katı bir hiyerarşi ve biçimcilik ile arka planda bırakıldığı ileri sürülebilir. Bu bakımdan, Özbudun'un (2003a:307) da belirttiği gibi ilk dönem Cumhuriyet törenleri, eski uygarlıklardan Babil ve Asur'u aratmayacak ölçüde ve şekilde "katı", "hiyerarşik", "biçimsel", "coşkudan uzak", "katılımcılığa ve kendiliğindenliğe kapalı"dır. Buna göre, kimin kimin önünde, yanında ya da arkasında duracağı, bayrak, sancak ya da flamanın kimi, nasıl selamlayacağı, şeref tribünü önünden geçerken baş ve kolların hangi ölçülerde bükületeceği, kimin ne giyeceği milimetrik tören yönetmelik ve protokolleriyle belirlenmiştir. Cumhuriyet törenlerinin vakur, ciddi ve görkemli olması tasarlanmıştır; öyle ki, örneğin 19 Mayıs Atatürk'ü Anma ve Gençlik ve Spor Bayramı Kutlama Yönergesi, çuval, kaşıkta yumurta taşıma, elma, simit ve yoğurt yeme yarışlarını yasaklamaktadır (*Özbudun, 2003a:307*). Nitekim sürekli bir tembihleme, ciddiyete davet, nasıl yürüneceğinin anlatımı, şeref tribünün nasıl selamlanacağı gibi konularda törenin aktif katılımcılarının (rol oynayanlarının) uyarılması, törenlerde sergilenen şeyin "devlet ciddiyeti" olduğunun hatırlatılmasına dayanır. Ulusal bayramlardaki Türk tören geleneği, protokol, aktif katılımcı (rol oynayanlar) ve seyircilerden sürekli bir ciddiyet bekler; bu ciddiyet protokol-

den aşağı doğru, katılımcılar üzerinden seyircilere değin dalga dalga yayılır. Burada törenin başından itibaren "temsili" biçimde sergilenen edimler-Atatürk'ü anma ve saygı duruşundan kentin düşman işgalinden kurtarılmasının resmedildiği temsile değin-halkı yani izleyicileri içine en fazla figüran olarak alır. Başroldekiler, yani protokol sıralarını dolduran askeri ve sivil erkân, bitmek bilmez, çoğu zaman sıkıcı, tek düze ve hep aynı belagat ile statükonun hiç değişmezliği üzerine uzun konuşmalar yaparlar. Cumhuriyet törenlerinin ayrılmaz parçaları bellidir ve neredeyse hepsi de rutinleşmiştir; saygı duruşu, İstiklal Marşının okunması, protokol konuşmaları, kan ve şiddet içerikli şiirler, yerine göre askeri/resm-i geçit, bayrak sallama, çeşitli sportif hareketlerle düşmana gösterilen zindelik gösterileri vb.

Sonuç

Türkiye'de resmî kurumlarca düzenlenen ve onaylanan törenlerde ideal ya da özlenen topluma dair açık vurgu yapılır öteden beri (Lindisfarne, 2002:196). İdeal düzen ya da özlenen toplumun ne olduğuna ilişkin göstergeler büyük ölçüde Tören Devleti'nin tören ve ritüellerinde en ince ayrıntısına değin sergilenir. Bu sergileme simgesel bir temsil biçimini alır ve yönetmeliklerden uygulamalara değin ortaya konulur. Yöneticilerin kendilerini egemen bir sınıf olarak değil de, halkın gerçek ve olmazsa olmaz temsilcisi, hatta bir parçası olarak gördüğü ve gösterdiği bu tören ve ritüellerdeki temsil, bir kurgudan ziyade güç ya da iktidarın kendi kudretini gerek dışa (düşman) gerekse içe (halk) karşı gösterdiği bir nitelik taşır. Halk ya da yönetilenler bu tören ve ritüellerde kendilerine biçilen rolün (seyirci ya da yönetmene göre rol oynayan oyuncu) dışında bir inisiyatif sahibi değildir. Zaman zaman törenlerde iktidarın (koltuğun) sembolik bir değiştirimi gözlense de, adı üzerinde bu edim semboliktir ve çok kısa sürer. Örneğin her 23 Nisan'da birkaç dakikalığına terk edilen koltuklarda oturan çocuklar, "Çocuklar bu koltuklarda ileride

sizler oturacaksınız, Cumhuriyet'in geleceği sizsiniz." mesajı verilse de, sonuçta bu bir törene özgü ritüeldir ve eski karnaval ve festivallerde nasıl halka birkaç günlüğüne istedikleri rüzgârı estirme fırsatı verilerek onların gazı alınıyorsa, bu da öyle bir edimdir.

Cumhuriyet'in Tören Devleti, son yıllardaki tören ve ritüelleri popülerleştirme çabaları dışında halka büyük ölçüde uzak kalmıştır. Popülerleştirilmiş olsa bile, biçimdeki kimi değişiklere karşın özde aynıdır. Popülerleştirmenin de büyük ölçüde kentlerdeki üst ve orta sınıflara hitap eden ve pop şarkıcılarının konserlerinden ve "Beyaz Türkler"in gece meşaleli yürütüşlerinden (fener alayı) öteye gitmediği söylenebilir. İster cadde ve alanlarda, isterse stadyum ve kapalı spor salonlarında olsun, ulusal bayramlardaki tören ve ritüellerle dayanışma söyleminin sadece milliyetçilik üzerinden kurulması, Tören Devleti'nin demokratikleşmesine sekte vurmaya devam etmiştir. Egemen sınıfların, devlet yöneticileri nezdinde bu tören ve ritüelleri kendi çıkarlarına uygun olarak kullandıkları açıktır. Sistemin demokratikleşmemesi, totaliter bir milliyetçilik ideolojisinin ha bire tören ve ritüellerde sanki hayat hiç değişmezcesine, hiçbir zaman değişmeyecekmiş gibi hep böyle, ezele kadar devam edecekmiş gibi sergilenmesiyle önlenmeye devam edilmektedir. Halkın çoğu zaman figüran olarak rol aldı(rıldı)ğı bu tören ve ritüellerde halka ulusal bayramları istedikleri ve kendilerine göre kutlama izni verilmediği için, dinsel bayramlar halkın katılımı açısından bir adım önde gitmeye devam etmektedir. Fakat halkın, emeğiyle geçinen bir kesim olmasına karşın kendi çıkarlarını yansıtan bayramlara -örneğin 1 Mayıs- yeterince katılmaması da oldukça düşündürücüdür. Halk, bir yandan kendi gerçek çıkarlarının nerede yattığına yabancılaştırılırken, öte yandan da Tören Devleti'nden Tören Toplumu'na doğru bir eğilimi gözlemekteyiz. 1990'lı yılların başlarından bu yana Kürt sorunu çerçevesinde giderek şiddetlenen ve zaman zaman ırkçı bir ni-

telik gösteren ve alabildiğine popülerleşen milliyetçilik, resmî törenselliği aratmayacak bir mecraya girmiştir. Başta maçlarda olmak üzere, linç eylemlerinde, çeşitli siyasal gösterilerde, şehit cenazelerinde, askere uğurlama törenlerinde halkın belli bir kesimi kendince ama devlet törenlerini aratmayacak bir tören ve ritüel geleneği oluşturmaya başlamıştır. Özellikle futbol stadyumlarının tribünlerinde 1992 yılından bu yana tüm liglerde İstiklal Marşının okunması, saygı duruşu gibi ritüeller, törenselliği milliyetçi kalıplar içinde yaygınlaştırmaya başlamıştır. Toplumsal bir makine gibi çalıştırılan bu milliyetçi tören ve ritüeller, akıla değil duygulara seslenerek düzenle ilgili hemen her şeyi kutsallaştırıp meşrulaştırmaktadır. Bell'in de belirttiği gibi, düşünmeden, rutinleşmiş, alışılmış, saplantılı ya da taklitçi (mimetik) bir şekilde hareket eden (Bell, 1992'den aktaran Meşeci, 2007) bir kitle, statükonun istediği şekilde davranmaktadır. Devletin statükocu törenleri ve ritüelleri karşısında halkın demokrasiyi geliştirici tören ve ritüellerinin değişim yaratma potansiyeli her zaman vardır. Önemli olan, tören ve ritüellere sembolik düzeyde bir bağlılık geliştirmek değil, aksine bu tür bir bağlılığın neye yaradığını sorgulamaktır. Elitist, hiyerarşik ve biçimci olan bu etkinliklerde halkın toplumsal, kendiliğinden, özgürce ve dayanışmacı bir şekilde yer almadığı açıktır. Asıl sorun da budur.

Kemal İNAL

KAYNAKÇA

ABDÜLAZİZ Bey, (2000). ***Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri,*** Yay. Haz. Kazım Arısan ve Duygu Arısan Günay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.

ABÉLÈS, M. (1998). ***Devletin Antropolojisi,*** Çev. N. Ökten, İstanbul: Kesit yay.

AUGÉ, M. (1995). ***Çağdaş Dünyaların Antropolojisi,*** Türkçe'si: H. Tufan, İstanbul: Kesit yay.

BELGE, M. (1992). ***12 Yıl Sonra 12 Eylül,*** İstanbul: Birikim yay.

BELL, C. (1992). ***Ritual theory, ritual practice,*** New York: Harper and Row.

BOISSEVAIN, J. (1992). "Introduction. Revitalizing European Rituals", in J. Boissevain (ed), ***Revitalizing European Rituals,*** London and New York: Routledge, ss. 1-19.

BURKE, E. (1996). ***Yeni Çağ Başında Avrupa Halk Kültürü,*** Çev. G. Aksan, Ankara: İmge yay.

CAILLET, L. ve Jamous, R. (2001). "Religion et rituel" içinde M. Segalen (ed.), ***Ethonologie. Concepts et aires culturelles,*** Paris: Armand Colin/VUEF, ss.47-69).

CANNADINE, D. (1992) "Introduction: divine rites of kings", D. Cannadine and S. Price (eds), ***Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies,*** Cambridge: Cambridge University Pres, ss. 1-19.

DURKHEIM, E. (2005). ***Dini Hayatın İlkel Biçimleri,*** çev. F. Aydın, İstanbul: Ataç yay.

EMİROĞLU, K. (2001). ***Gündelik Hayatımızın Tarihi,*** Ankara: Dost yay.

HOBSBAWM, E. and Ranger, T. (eds) (1983). ***The Invention of Tradition,*** Cambridge; Cambridge University Press.

http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/20028.html. [Erişim tarihi: 27.07.2010].

http://milas.meb.gov.tr/ligheyeti/okullaringecittorenleriyonerge.doc. [Erişim tarihi: 27.07.2010]

KERTZER, D. I. (1988). ***Ritual, Politics, and Power,*** New Haven and London: Yale University Press.

KOTTAK, C. P. (2001). ***Antropoloji. İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış,*** Çev. S. Özbudun vb., Ankara: Ütopya yay.

KYRIAKIDIS, E. (2007). "Archaeologies of Ritual", in E. Kyriakidis (ed), ***The Archaeology of Ritual,*** Los Angeles: University of California, ss. 289-308.

LANE, C. (1981). ***The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society-The Soviet Case,*** Cambridge: Cambridge University Press.

LINDISFARNE, N. (2002). ***Elhamdülillah Latiiz. Cinsiyet, İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği,*** çev. S. Somuncuoğlu, İstanbul: İletişim yay.

MEŞECİ, F. (2007). ***Cumhuriyet Sonrası Türk Eğitim Sisteminde Ritüeller: Kuramsal Bir Çalışma,*** Yayımlanmış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

ÖZBUDUN, S. (1997). ***Ayinden Törene. Siyasal İktidarın Kırılma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri,*** İstanbul: Anahtar Kitapları Yayınevi.

ÖZBUDUN, S. (2003a). ***Kültür Halleri. Geçmişte, Otelerde, Günümüzde,*** Ankara: Ütopya yay.

ÖZBUDUN, S. (2003b). "Tören" içinde K. Emiroğlu ve S. Aydın (Yay. Haz.). ***Antropoloji Sözlüğü,*** Ankara: Bilim ve Sanat yay.

SAKAOĞLU, N. (1999). "Bayramlar da Değişti" içinde O. Baydar ve D. Özkan (ed.), ***75 Yılda Değişen Yaşam Değişen İnsan. Cumhuriyet Modaları,*** İstanbul: Tarih Vakfı, ss.107-122.

ÜNDER, H. (2001). "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü" içinde A. İnsel (ed.), ***Kemalizm,*** Cilt:2, İstanbul: İletişim yay., ss.138-155.

WOLF, E. R. (2000). ***Köylüler,*** Çev. A. Sönmez, Ankara: İmge yay.

Resmi İdelojinin Türk Usûlü Epigonları: Behçet Kemal Çağlar Üzerine Bir Deneme

> Sustuğum zaman, yüzü birden aydınlandı, birden içime ışık doldu; sabah oluyor sandımdı, gülüşü imiş o... O gün bu gündür âşıkım ona... Ve benim âşık olduğum, insanların en mükemmellerindendir. Teneffüs ettiğim havada, şişen yelkende, tüten bacada, dalgalanan bayrakta, sürülen toprakta, boy atan ağaçta, kendini döven suda O vardı (*Çağlar; 1969: 266-67*).

Türkiye'de siyasal düşünce ya da tarih disiplini çerçevesinde Mustafa Kemal Atatürk'ün ele alınış biçimleri her zaman tartışma konusu olmuştur. Bu durum, her şeyden önce Atatürk'ün yaşam öyküsünün içerdiği zenginlikle ilgilidir. Anlatılıp tartışılması gereken o kadar çok şey, üzerinde durulması gereken o denli fazla kırılma noktaları vardır ki, bunların her birinin belli bir sistem dâhilinde ele alınması, olayların gelişimindeki neden-sonuç bağlarının kurularak bunun analitik bir biçimde okunması çoğu kez mümkün olmamaktadır. Buna ek olarak, farklı yazım türleri ve bunlara içkin olan karakteristikler de göz önüne alındığında, bahsedilen güçlüklerin katlanarak arttığı görülür. Öyle ki, Atatürk'ü anlatma, tanıtma, aktarma ve onun ülküsünü, eylemini, felsefesini yaygınlaştırma amacındaki/iddiâsındaki çeşitli "edebî" eserler, (O)'nun herhangi bir insan/komutan/siyasetçi/devlet adamı gibi değerlendirilmesini; hiç değilse olay, olgu ve kişilere objektif biçimde yakla-

şılmasını olanaksız kılmaktadır. Üstelik bu olanaksızlık, bilimsel yöntem açısından da önemli handikapları beraberinde getirmektedir. Tekeli'nin ifâde ettiği gibi, akademik faaliyetin serinkanlı dili yerine, duyguları harekete geçirmeye, duygudaşlıklar yaratmaya dönük bir tarih yazıcılığının ortaya çıkışını (aktaran Baykan, 2008: 43) çeşitli açılardan Atatürk temalı edebiyata borçlu olduğumuzu söyleyebiliriz.

Böylesi bir edebî biçimin üzerinde yükseldiği temel direk ise şiirdir. Gerek Atatürk'ün sağlığında, gerekse onun ölümünün ardından yazılan şiirler oldukça yüksek bir sayıda olup, 20. Yüzyıl Türk edebiyatı içinde başlı başına bir alt tür olarak "Atatürk Edebiyatı"nı oluşturacak denli zenginliğe ve genişliğe sahiptirler. Bunlardan Atatürk'ün yaşadığı yıllarda yazılmış olanları daha çok övgü şiirleri biçiminde olmuş, ölümü üzerine ve o yılların hemen sonrasında yazılmış olanlarda ise "ağıt/mersiye" özellikleri ön plana geçmiştir. Atatürk'ün kişiliğine ve portresine ilişkin tasvirci anlatımlar taşıyan bu şiirlerden sonra -özellikle son çeyrek yüzyılın örneklerinde- onun ölümsüzlüğüne dâir vurgular ile ilke ve yeniliklerine ağırlık verenler artış göstermiştir (Oy, 1989: 175). Bu artıştan belki de daha önemli olan ise, şiirlerde gelişen anlatı biçiminin bu türle sınırlı kalmayarak üslup, benzetme ve tanımlamaların şiir dışındaki yazım türlerine de taşmasıdır. Şiirin kendine has karakteristiği içinde yer bulan mecazlar, metaforlar ya da kendisine başvurulan abartı ve yüceltme; başta tarih yazımı olmak üzere Atatürk'ün doğrudan ya da dolaylı olarak konu edildiği diğer tüm türler için de kaçınılmaz bir hâl almıştır. Bu durumun en önemli sonucu ise Atatürk'ün yaşamından Millî Mücadele'ye, Cumhuriyet döneminden ilke ve devrimlere kadar birçok konunun bir şekilde şiir sanatında yaralanılan güzelleme ve yüceltmeleri içerecek şekilde kaleme alınmasıdır.

Bir edebî tür olarak Atatürk şiirlerinin ve dolaylı olarak da tarihin ele alınmasında işaret edilen sonucun ortaya çıkışının en önemli temsilcilerinden biri ise yukarıdaki satır-

ların da sahibi olan Behçet Kemal Çağlar (1908-1969)'dır. Bizzat İsmet İnönü tarafından "her niteliği ile Cumhuriyet evladı" olarak nitelenen (aktaran Çağlar, 1994: 19), hakkında "Ata'nın Ozanı" türünden ifâdeler kullanılıp Atatürk kuşaklarının, "bu ülkünün baş tutkunu, baş savunucusu" olarak tanıdıkları (Akbal, 1975: 143) Çağlar, başta Onuncu Yıl Marşı'nın sözleri[1] olmak üzere, Atatürk'ün kendisi, ilkeleri ve kurduğu Cumhuriyet üzerine birçok şiiri kaleme almıştır. Ancak onun şiirleri ile resmedilen Atatürk ve onun şahsı ile özdeş olarak değerlendirilen Cumhuriyet, sosyal ve siyasal olayların gelişimi ve belirleyiciliğinden, tarihsel sürecin şekillendiriciliğinden ve kitlelerin bu noktadaki rollerinden bütünüyle bağımsız görünmekte; bu durum ise belirtildiği gibi şiirlerden taşarak sonraki bilimsel faaliyetlerde de yansımalar bulmaktadır. Dolayısıyla, Çağlar'ın duygusal olarak nitelenen ve güzelliği de bu duygusallığına dayalı olan Atatürkçülüğü (Gökşen, 1970: 65), bir siyasal ideoloji olarak Kemalizm'in ele alınmasında bizzat bir güçlük, hatta olumsuzluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Kezâ, Behçet Kemal başta olmak üzere "Atatürk şiirleri"ni kaleme alan tüm isimlerin eserlerinde başvurdukları teşbih, kinaye, teşhis, intâk, istifhâm, telmih ve mübalağa gibi edebî sanatların benzetme, değinmece, kişileştirme, konuşturma, soru sorma, anımsatma ve abartma içeren ifâdeleri, şiirin birer parçası olmanın ötesine geçerek sosyal, siyasal ve tarihsel bir realite haline dönüşmüştür/dönüşmektedir. Bu dönüşüm sonucunda şiir mısraları ile sınırlı kalması beklenebilecek olan argümanlar ve değerlendirmeler, Atatürk'ün isminin geçtiği hemen her faaliyete yansımaktadır. Diğer bir deyişle, Atatürk konulu akademik çalışmaların hazırlanış biçimlerinden, anma ve kutlama törenlerine, eğitim ve öğretimde bir konu başlığı olarak Atatürk'ten hemen her yerleşim biriminin meydanında bulunan heykel ve büst-

1 Marşın sözleri, Behçet Kemal Çağlar ve Faruk Nafiz Çamlıbel tarafından kaleme alınmıştır.

lere kadar her yerde, bahsedilen şiir türünün izlerini gözlemek olasıdır.

Bu çalışma, Behçet Kemal Çağlar özelinden yola çıkarak Atatürk şiirleri olarak tanımlanan kategorinin tarih yazıcılığına etkisi ve resmî tarihin inşâsına katkıları üzerine bir deneme niteliğindedir. Çağlar'ın seçimi tamamen keyfî bir nitelik taşımakta olup, Faruk Nafiz Çamlıbel, Kemalettin Kamu ya da Fazıl Hüsnü Dağlarca gibi isimler vasıtasıyla da böylesi bir çalışmanın yapılması mümkündür.[2] Çağlar tercihi ise kendisinin şiirlerine ek olarak Atatürk ile olan ilişkisine dâir çok sayıda düz yazıyı da kaleme alışına dayanmaktadır. Yine de çalışmada savunulan görüşler ve değerlendirmelerin Çağlar dışındaki diğer "Atatürk Şairleri" için de geçerli olduğunu söylemek yanlış bir değerlendirme olmayacaktır.

Çalışmanın ilk kısmında böylesi bir şiir akımının ortaya çıkışının ve beraberinde tarih yazımını da etkiler bir nitelik kazanmasının sebepleri üzerinde durulmakta, özellikle de tarihi büyük adamların eylemleri üzerinden okuyan anlayışın ve Türk ve İslâm geleneğinde devamlılık gösteren "büyük adam"lara bakış biçiminin ilişkili olduğu vurgulanmaktadır. İkinci kısım Behçet Kemal'in şiirleri ve bunlarla ortaya konan Atatürk tablosu üzerine değerlendirmelerden oluşmakta, şairin üretim sürecinin kendi özel yaşamı ile ülkenin siyasal yaşamı arasında nasıl bir konuma oturduğu gözlenmeye çalışılmaktadır. Son kısımda ise Çağlar'ın temsil ettiği şiir geleneğinin siyasal ve sosyal olayların ele alınmasındaki belirleyiciliği ve yol açtığı sorunlar, Troçki'nin *epigon* kavramı eşliğinde yorumlanmaktadır. Bu yorum esnasında, "Ata'nın Ozan(lar)ı" ile epigonların önemli benzerliklerine karşın farklarının da göz ardı edilmemesi için "Türk usûlü" nitelemesinin yerindeliği üzerinde durulmaktadır. Çalışmanın şekillenişinde belirleyici olan düşünce ise Mustafa Kemal Atatürk'ün kendini

2 Atatürk şiirlerinin ve bunları kaleme alan şairlerin başlıca örnekleri için bakınız (Oy, 1989), (Burdurlu, 1967)

konu edinen şiirlerden, tarihsel açıdan ele alınış biçimlerine uzanan tablonun oluşumunda ne ölçüde rol sahibi olduğudur.

Hatırlatılması gereken önemli bir yön ise bu çalışmanın belli bir bakış açısı çerçevesinde yadırganmaya ve eleştirilmeye son derece açık oluşudur. Atatürk şiirleri geleneği edebî bir tür olarak, sahip olduğu uzun geçmişinin de katkısı ile – ve tıpkı Atatürk'ün kendisi gibi – bir tabu haline gelmiştir. Dolayısıyla da siyasal içeriği bakımından tartışılmasının güçlüklerine ek olarak sanatsal açıdan objektif biçimde değerlendirilmesi de mümkün değildir. Bunun sebeplerini Burdurlu'nun (1967: 5-6) şu net ifâdesinde bulmak mümkündür:

> Atatürk şiirlerinde ilk bakışta görülen hayranlık, en doğal duygulanışlardandır. Bunu yermeye kalkanları hiçbir zaman haklı göremeyiz. Atatürk şiirlerinde bulunan imgesel betimlemeleri, O'nun yarattıklarına dayanılarak O'nu yüceltmeleri de doğal karşılarız. Atatürk, Türk şiirinde ozanların sanat güçlerine göre en güzel imgelerle kişiliğinin yüceliğine denk bir dengede yaşatılmıştır; bu da hiçbir zaman yadırganmaz (...) Atatürk için ne yapılsa azdır, O'nu yaşatmak, yaşatıkça duymak bir yandan da şiirlerle olur.

Atatürk için ne yapılsa az görülmesi ve ona hayranlığın en doğal duygu olarak değerlendirilmesi karşısında, onun tarafından yapılanların nesnel ve eleştirel bir değerlendirmesine girişmenin büyük ölçüde tepki ile karşılaşacağı açıktır. Ancak, sadece bu durumun bilincinde olmak bile, Atatürk'ün şahsına ek olarak onun ele alınma biçimlerinin de giderek tabulaştırıldığını ve resmi ideolojinin ritüellerinin icat edilmişliğine karşın tıpkı Atatürk'ün kendisi gibi belli bir kutsiyet halesine yerleştirildiğinin bir delili sayılabilir.

Tarihi Yapan/Tarihi Yazan: Şair ve Şiirin Tarih Yazımındaki Yeri

Yıkarak kökünden Osmanlılığı
O gömdü tarihe bir Ortaçağı[3]

Tarihsel ilerlemenin motorunun ne olduğu, hangi unsur ya da unsurların olayların gelişiminde belirleyici konumda yer aldığı ve bu süreçte tek bir bireyin ya da kitlelerin gelişmeleri ne ölçüde şekillendirebildikleri her zaman için önemli bir tartışma konusu olmuştur. En genel biçimi ile idealist felsefenin kişinin rolünü ön plana geçirdiğinden (hatta bunu abarttığından), materyalizmin ise kişiyi tarihin asıl motoru olan üretim ilişkilerinin bir fonksiyonu olarak gördüğünden bahsedilebilir (Oran, 1997: 102). Atatürk'ün tarihsel anlamı ve oynadığı rolün ele alınma biçimleri üzerinde durulduğuna göre de ister istemez tartışılması gereken, Atatürk'ün bir birey olarak tarihsel akışı ne şekilde etkileyip etkileyemeyeceği olacaktır. Bu noktada materyalist pencereden yola çıkılıp Plekhanov'un görüşlerinden (aktaran Başkaya, 2005: 145) yararlanıldığında, sorunun yanıtı olumsuzdur:

> Tesirli şahsiyetler, düşünce ve karakterlerinin özellikleri hadiselerin özel çehresini ve kısmi neticelerinden bazılarını değiştirebilirler ama, hadiselerin genel istikametini değiştiremezler. Bu istikameti başka kuvvetler tayin eder.... Kabiliyetli insanların bizzat kendileri ancak bu genel istikamet sayesinde vardırlar ve bu olmadan onlar hiçbir zaman mümkünü gerçekten ayıran eşiği aşamazlar.

Ancak böylesi bir anlayışın Türkiye özelinde çok da kabul gördüğünden bahsedilemez. Bilakis, tarihsel olaylar çoğu kez ve Atatürk'le de sınırlı kalmayacak biçimde, bireyler üzerinden işlenmekte; başarı ve başarısızlıklar, yenilgi ve zaferler, ilerleme ve gerilemeler ortaya çıkışları ve sonuçları itibarıyla hep bireylere atfedilmektedir. Üstelik bu durum, bireylerin adlandırılma/çağrılma biçimlerinde de devam etmekte, ta-

3 Kemalettin Kamu, *"Ateşten Ağıt"*tan aktaran Burdurlu, 1967: 62.

rihin konusunu ve başlıca aktörünü kahramanlar ve hainler oluşturmaktadır.

Bu durumun ortaya çıkışının öncelikle kültürel ve sosyolojik dayanakları olduğundan bahsedilebilir. Gerçekten de gerek milliyetçi, gerekse dinsel bakış, konu tarihsel olayların sebebi ya da belirleyeninin ortaya konması olduğunda kendini kişi merkezli bir konuma yerleştirmekte, onun yapıp yapamadıkları ve karakteri üzerinden sebep-sonuç inşâsına girişmektedir. Örneğin, Hunlardan Osmanlı İmparatorluğu'na değin tüm bir tarihsel süreç, başta bulunan hükümdar/sultan/padişah üzerinden okunmakta, devletlerin gelişimi ya da gerilemesi de söz konusu yöneticiye bağlı olarak şekillenmektedir. Fatih Sultan Mehmet, Kanuni Sultan Süleyman ya da Yavuz Sultan Selim bizzat kendileri "iyi" padişahlar oldukları için devlet onların dönemlerinde gelişmiş, gerileme ve çöküş ise sosyo-ekonomik faktörler, dünya konjonktürü, siyasal ve teknolojik gelişmelerden vb. den bağımsız olarak sonraki padişahların "kötü"lüğünden kaynaklanmıştır. Dahası, benzer bir durum İslam başta olmak üzere dinler tarafından kullanılan terminoloji açısından da geçerlidir. Bu çerçevede peygamber, Mesih ve Mehdi gibi kavramların da benzer bir değerlendirmeyi içlerinde barındırdığı gözlenmektedir. Öyle ki peygamber(ler)in hem yaşarken, hem de öldükten sonra insanlığı feraha erdirecek olan yolun rehberi olmaları, ya da kötülüklerin dayanılmaz hale geldiği zaman bunları ortadan kaldıracak birer "beklenen adam"[4] olarak "Mehdi" ve "Mesih"in ortaya çıkacağı vurgusu, tek bir kişinin eyleyebilme kudretinin doruğunu temsil etmektedir. Üstelik bu temsil, halen sürmekte olan anlatı geleneklerinde de kendini gösterir. "Atatürk

4 Cemal Kutay, "beklenen adam" sözcüğünü/olgusunu kitabına isim olarak seçerken, Atatürk sonrasında bu ülkenin yeniden kurtarılması için yeni bir Ata Türk'e dâir beklentiyi dile getirmektedir. Onun ifâdesi ile devirlerine yön vermiş Türk hareketlerinin temelinde daima *Beklenen Adam*'ların çehreleri bulunmakta, ancak "ne yazık ki" kitabın hazırlandığı 1970'lerde ilahlaştırılacak olan beklenen adamın madalyonlardaki yeri boş durmaktadır (Kutay, 1970: 6).

Edebiyatı" kapsamında yer alan şiirlerden bir kısmı, onun tarihsel önemini ve başarılarının kapsamını vurgulamada kendisini peygamberlerle ve Mehdi ile özdeşleştirip kıyaslarken, kültürel açıdan âşina olunan bu gibi kavram ve kişiler yoluyla bir Atatürk portresinin inşâsına girişmektedir. Bir halk şiiri örneği olarak Adanalı Sami'nin *"Asayiş düzeldi, kalmadı kusur / Cümle millet ondan memnun ve mesrur / Mehdi-i sanidir eyledi zuhur / Dört taraftan sardı bütün cihanı"* (aktaran Oy, 1989: 76) mısraları Mehdi ile kurulan özdeşliğin örneklerindendir. Behçet Kemal Çağlar'ın Süleyman Çelebi tarafından Hz.Muhammed için yazmış olduğu Mevlid'i *"Bizim Mevlüt"* başlığı ile (aktaran Bahtiyar, 1999: 186-200) Atatürk'ü konu edinir şekilde yeniden uyarlaması ise peygamberle eş tutma durumunun en ilginç biçimlerinden biridir:

Yurdu halkı her kim ol evvel ana
Her işi asan ede Allah ona
Millet adı zikredelim bir kere
Vacip oldur cümle işte Türklere (...)
Çevre yanıma konup ko'nuştular
Mustafa'yı birbirine muştular
Biri Yavuz biri Fatih, biri Timur ânesi
Dediler eşsiz bunun dürdanesi
Bu senin oğlun gibi kadri cemil
Bir anaya vermemiştir ol celil
(...) Merhaba ey yâr ey yâr merhaba
Merhaba ey baş halaskar merhaba
Merhaba ey Türklüğün mahbubu sen
Merhaba ey milletin mahbubu sen
Merhaba ey canı canan merhaba
Merhaba et derde derman merhaba
Merhaba ey asi millet melcei
Merhaba ey inkılaplar menşei (...)
Çünkü doğdu tarihin bir tanesi
Cümle fatihler olup pervanesi
Birbirine müjdeleyip her melek
Raksa girtdi şevk ü şadından felek (...)

Gel habibim sana aşık olmuşum
Kendimi ben sana bende kılmışım
Zatıma mir'at edindim zatını
Bile yazdım adın ile adını (...)
Mustafayı Hatbiyeye verdiler
Hazır olsun millere imdat için
Hırsa geldi orda istibdat için
Uykusuz kaldı hürriyyet aşkına
Tam erişti orda millet aşkına
Namını hak etti tam buldu Kemal
Aklına koymuştu labüt ihtilal
Gün be gün ol ilmine ilm ekledi
Hizmet üzre tam zamanı bekledi(...)

Bu gibi anlatılar, tarihi şekillendirmede kişinin ne derece etkili olabileceğine dâir algıyı şekillendiren sosyal ve kültürel motiflerden yola çıkarak, Atatürk'e de beklenen, müjdelenmiş ya da kutsanmış bir bireye yakıştırılan anlam ve önemi atfetmektedir. Özellikle de edebiyat aracılığıyla –ancak başta da vurgulandığı üzere edebiyatla sınırlı kalamayacak bir biçimde- Atatürk'ün peygamberler ya da Mehdi ile özdeş/denk tutulması, konuyu tarihte bireyin oynayabileceği role ilişkin tartışmaların da üzerine çıkarmaktadır. Kezâ, bu şekilde ortaya konan, alelade bir bireyin çok daha üzerinde, onunla kıyaslanmayacak bir şahsiyettir. Böyle olduğu için de millet, halk, kitle, sınıf vb. göz önüne alınmaksızın Türk'ü ölümden kurtaranın ve Türklüğü yeniden kuranın (O) olduğu türünden mısralar giderek tartışılmaz ve nesnel biçimde değerlendirilemez bir hâl alacaktır.

Şiirlerde başvurulan böylesi bir yöntemin kaynağı yalnızca kültürel ve sosyolojik altyapı değildir. Ayrıca bahsedilmesi gereken nokta, idealist tarih felsefesinin ve bu çerçevede Thomas Carlyle'nin görüşlerinin konu hakkında sağladığı açılımdır. Gerçekten de Carlyle'nin "Kahramanlar" adlı kitabında dile getirdiği tarih anlayışı, şairlerin bilinçli tercihleri olsun olmasın, tam da şiirlerdeki Atatürk portreleri ile örtüşmek-

tedir. Genel itibarıyla materyalist tarih anlayışının tümüyle tezadında konumlanan Carlyle, dünya tarihini, insanın bu dünyada başardığı şeylerin tarihi olarak değerlendirmektedir. Onun için bahsettiği "büyük adamlar", insanların kılavuzu, genel insan toplumunun yapmaya veya erişmeye uğraştığı şeylerin modelcileri, modelleri ve geniş bir anlamda yaratıcılarıdırlar. Bu anlayış çerçevesinde, Carlyle için dünyada başarıldığı görülen ne varsa, bunlar yeryüzüne gönderilmiş büyük adamlarla yaşamış düşüncelerin maddi sonuçları, a'mâli gerçekleşmesi ve cisimleşmesidir. Dolayısıyla da dünya tarihinin ruhunu bizzat bahsedilen bu büyük adamların tarihi;onların biyografisi oluşturmaktadır (Carlye, 1973: 43, 58).

Bu yöndeki görüşler, konu Atatürk olduğunda büyük bir hararetle benimsenmektedir. Tarihçisinden sosyologuna değin birçok kişi, temel olarak materyalist tezleri görmezden gelirken, Atatürk'ü tam da onun tarif ettiği kahraman kategorisine, hem de büyük bir gönüllülükle dâhil etmektedir. Bu çerçevede -örneğin Fuat Köprülü- Türk devriminin, kahramanların tarihteki rolüne ilişkin Carlyle'den beri ileri sürülen kuramlar için güçlü bir dayanak olduğu fikrindedir. Çünkü, tarihte eşi olmayan kurtuluş, uyanış, yükseliş devinimi, yine tarihte eşi olmayan büyük bir kahramanın, Atatürk'ün yapıtıdır. Üstelik Köprülü'ye göre Atatürk, olayların yarattığı bir önder değil, bizzat olayları yaratan bir baştır (aktaran Tekinalp, 1998: 25). Ziya Gökalp içinse kahraman unsuru, bizzat Türk ulusunun tarih içindeki konumunu belirleyen ve onu başka uluslardan ayıran bir niteliktir. Ona göre Türk ulusu, başına bir kahraman gelirse, siyasada ve uygarlıkta birdenbire parlar; siyasa ve uygarlık düzeyi birdenbire yükselir. Başında bir kahramanın bulunmadığı durumlarda ise söz konusu olan parçalanma, çözülmedir. Gökalp'in bu görüşleri üzerine değerlendirmelerde bulunan Tekinalp'in altını çizdiği husus ise onun kahraman sözcüğünü Carlyle'nin kullandığı anlamda kullandığıdır. Bu bağlamda kahraman, üyesi olduğu

çevre ve toplumun özelliklerini ve üstünlüklerini özümseyen bir adam olup, ulusun yaşamsal güçlerini belirginleştiren somut bir simgedir (Tekinalp, 1998: 57). Nispeten akademik nitelikteki bu gibi tartışmaların ulaştıkları sonuç ise Behçet Kemal Çağlar tarafından iki mısrada özetlenir: *"Baş bulunca aslan oldu her nefer / Türk'e erdi tam zafer eşsiz zafer."* Bu noktada, bilim adamı ya da şair için "nefer" çok da önemsenin bir inceleme konusu değildir. Ancak bir baş bulması sayesinde "aslan"laşması göz önüne alındığında, odaklanılan her seferinde "baş" olacak; dolayısıyla da tarihin konusunu neferler değil, her zaman için olayları zaten bizzat şekillendiren başlar oluşturacaktır.

Tarihe bu şekilde yaklaşmak, bahsedilen türdeki kahramanın, büyük adamın, aynı zamanda farklı zaman dilimlerinin her biri için geçerli olacak bir siyasal anlam ve önem taşımasını beraberinde getirmektedir. Mademki tarih, büyük adamın biyografisinden ibaret görülmektedir, o halde o kişinin yaşamının ve yaşamı boyunca savunduklarının ve gerçekleştirdiklerinin sahip olduğu önemin sonraki dönemleri de etkilemesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla söz konusu bireyin "büyük adam" ya da "kahraman" olarak bir kez tarih sahnesine çıkması, onu her zaman için dikkate alınması ya da önemsenmesi gereken bir belirleyici haline getirir. Böylesi geniş bir belirleyicilik ve tarihsel ve siyasal bir önem ise onun yüceltilmesini kaçınılmaz kılacaktır. Burada altı çizilmesi gereken, Ünder'in de belirttiği gibi (2002: 139), yüceltmenin gerçekliğe, insan doğasına, siyasete ve tarihe ilişkin açık veya belirsiz bir metafiziği varsaymasıdır. Yüceltmenin olabilmesi için tıpkı metafizik görüşlerde olduğu gibi, maddi âlemin ötesinde bir tanrının veya doğa ve toplum gibi kolektivitelerde, onları oluşturan tek tek bireyleri aşan ve genellikle Tanrı olarak yorumlanan erek, dünya tini, ulus tini, kolektif bilinç gibi içkin bir güç olduğunun varsayılması gerekir. Kahraman da bu noktada söz konusu gücün bizzat gerçekleştiricisi olacaktır.

Tarihe dâir anlayışın arka planı bir kez bu biçimde kurgulandıktan sonra, böylesi bir tarih anlayışına şiirlerde de tanık olunmasına şaşırmamak gerekmektedir. "Milli Şair"ler, Atatürk ile fevkalbeşer/olağanüstü bireyler üzerinden kurdukları özdeşlikleri çoğu zaman yeterli görmemiş, şiirlerinde onun maddi âlemin ötesine yerleştirmesini tercih etmişlerdir. Bu çabanın somut tezâhürleri arasında Atatürk'ün sağlığında yazılmaya başlanan, ölümüyle birlikte son bulmayıp günümüze değin gelen (Oy, 1989: 61), onun Tanrı(sal)laştırıldığı şiirleri saymak mümkündür. Aka Gündüz'ün *"Varsın..Teksin... Yaratansın / Sana bağlanmayan utansın"* mısralarından[5], Faruk Nafiz Çamlıbel'in *"Tanrı, peygamber diye nedir, kimdir ölmeden / Taptığımız ne varsa hepsi onda şekilaldı!"* satırlarına[6], *"Layık onu tutsak biz ilahlarla müsavi"* den *"İnsanlar ölür, Türk'e ilah olmuş er ölmez!"* gibi sloganvari dizelere[7] kadar birçok örnekle karşılaşılmaktadır. Kuşkusuz Behçet Kemal Çağlar'ın da bu çok sesli ve çok renkli kanonda yer almadığı düşünülemez:

> Muhakkak orada eskisi kadar;
> Bütün ilahlardan daha güzelsin;
> O kalem parmaklar, o ışık saçlar,
> O tanrısal alın, yelemsi kaşlar
> Bir son defa daha karşıma gelsin;
> O ateş sesinle yanayım gene
> Gürler ki "Ne mutlu Türküm Diyene!" (aktaran Burdurlu, 1969: 75).

Atatürk'ün benzer biçimlerde ele alındığı bu tarz şiirler üzerine yorumda bulunan Oy'un (1989: 55) konuyla ilgili olarak Carlyle'nin *"Cemiyet, kahramanlara tapma dini üzerine kurulmuştur."* sözüne göndermede bulunması da dikkat çekicidir. Ona göre Atatürk, kendisine dönük övgülerden hiç

5 Aktaran Dilipak, 1998: 13.

6 Aktaran Burdurlu, 1967: 41.

7 Edip Ayel'den aktaran Burdurlu, 1967: 28.

hoşlanmamasına rağmen (ki bu görüşün geçerliliği her zaman için tartışmaya açıktır.) çevresindeki yazar ve şairler onu yüceltmekten kendilerini alamayarak, toplumlarının tapınma ihtiyacını edebiyata yansıtmışlardır. Fakat, sorunun tam da bu noktada yattığı söylenebilir. Toplumların gerçekten bir tapınma hele hele bir kahramana tapınma ihtiyacı var mıdır? Ve bir sanat eseri olarak şiirler, böylesi bir ihtiyacın karşılanmasında araçsallaştırılabilirler mi? Bu sorulardan ikincisinin "Atatürk Edebiyatı"nı vücuda getirenler açısından kritik bir önemde olduğu açıktır. Çünkü, var olan şiir örneklerinden yola çıkıldığında, bunların bir sanatçının içindeki yaratma güdüsünü harekete geçirmeye dönük bir faaliyet olduğundan bahsetmek çoğu zaman mümkün olmamakta ve söz konusu şairler, bir sanat ve şiir akımının üyelerinden ziyade "devlet şairleri" olarak anılmaktadır. Kuşkusuz bu ifâde, onların devletle olan yakın bağlarına göndermede bulunmakta ve sanat faaliyetlerinin de ister istemez devlet güdümünde olmasına ya da onun çıkarları adına araçsallaştırılmasına yol açmaktadır. Ancak, tam da bu eksende, Marx'ın şu sözü akıllara gelecektir: "*...Şair, şiirini araç olarak kullandığı zaman, şairliğini ayaklar altına almış olur.*" (aktaran Başkaya, 2005: 143).

Özellikle de erken Cumhuriyet dönemi şairlerinden Behçet Kemal'in de aralarında bulunduğu bazılarının devletle ve onun başındakilerle yakın ilişki içinde olmalarının ve o devleti kuran Atatürk'ü yücelten şiirlerinin siyasal bir çıkar için değil, bilakis insanî bir güdü ile, öndere duyulan gönül bağı ve vefa duygusuyla kaleme alındığı düşünülebilir. Üstelik bu savı güçlendiren ve buna hâk vermeyi sağlayacak çeşitli gerekçeler de yok değildir. Cumhuriyet'in ilk yıllarına ve Atatürk'ün başarılarına şahitlik eden kuşağın –ki şairlerimizi de buraya yerleştirmek olasıdır– yaşamlarının Atatürk benzeri bir "kahraman" a hasret ve onun beklentisi ile geçtiği görülmektedir. Yakup Kadri'nin ifâdesi ile gözlerini dünyaya bozgun havasında açan bir neslin ilk gençlik yılları, bir milli kahrama-

na (Belge, 2002: 35), ya da Ziya Gökalp'in ifadesi ile sürüyü toplayacak bir çobana hasretle geçmiştir (Ünder, 2002: 140). Bu isimlerden bazıları ülkeyi siyasî ve askerî aşağılanmalardan kurtaracak, bazıları dini kurtaracak, bazıları zihniyette, toplumsal ve siyasal kurumlarda inkılâplar gerçekleştirecek, bazıları da bunların tümünü yapacak bir kurtarıcı beklentisi içinde yaşamışlardır. Tam da bu noktada, Mustafa Kemal Atatürk'ün önce askerî, sonra da siyasî alanda başardıkları bu beklentilerin karşılanması olarak değerlendirilmiş, bozgun ve savrulma dönemleri boyunca büyük acı ve heyecanlar içinde olanlar, ona saygı ve bağlılık duymayı minnet duygusuyla ahlaksal bir görev olarak görmüşlerdir. Üstelik, okullarda her gün "Padişahım çok yaşa" diyerek, zill-ullah (Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi) sayılan padişahı ululayan, başlarında bir baba figürü görmeye alışan nesillerin saltanatın ve hilafetin kaldırılmasıyla ortadan kalkan padişah-baba figürünün ve bazılarının da onun gölgesi olduğu Tanrı'nın yerine Mustafa Kemal'i koyması hiç de şaşırtıcı değildir (Ünder, 2002: 146, 152). Ancak, tüm bu geçerli nedenlere karşın asıl sorun, bu sürecin üzerinden geçen onca zamanın akabinde, kahramanın bu biçimde ele alınmasının adeta kural haline gelmesi ve belli bir tarihsel sürece bağlı olarak şekil(len)dirilen önder portresinin, halen ilk çizim biçimine sadık kalınmasının dayatılmasındadır.

Burada temel problem, şiirlerin de arka planında yer aldığı duygusal motiflerden, günümüz siyasetini şekillendirmede yararlanılması olarak tanımlanabilir. Gerçekten de "devrim" ve "Cumhuriyet"in ele alınış tarzları hakkında bir paradigmanın varlığından bahsedilecekse, bunun en önemli niteliği ön planda olanın Atatürk'ün devrimi değil, bizzat şahsının olması ve bunun da O'nun kişisel özellikleri üstünde odaklaşan, duygusal bir nitelik taşımasıdır (Heper, 1981: 155). Duyguların her zaman için önemli olduğundan ve yok sayılamayacağından bahsedebilir, ancak, duygusallığın ağır

bastığı bir bakış açısının kendisini zamanla olması gerekene referansla ve rasyonelmişçesine dayatmasının ya da buna bağlı olarak ortaya çıkan tutarsızlıkların önemli bir sorun olduğu da açıktır. Bu durumu Faruk Nafiz Çamlıbel'in dizelerinden (aktaran Burdurlu, 1967: 38) yola çıkarak şu şekilde somutlaştırabiliriz:

> Tanrı gibi görünüyor her yerde
> Topraklarda, denizlerde, göklerde;
> Gönül tapar kendisinden geçer de
> Hangi yana göz dalarsa Atatürk.

Bu dizelerin, tam da yukarıda vurgulandığı üzere Çamlıbel'in birçok yıkım ve bozgun dönemine şahitlik etmiş biri olarak bunlara son veren Atatürk'e olan bağlılığının ve minnetinin bir ifâdesi olarak değerlendirilmesinde yanlış bir şey yoktur. Ancak, asıl sorun, dizelerin ardındaki bu tarihsel arka planın göz ardı edilmesinde ve buna bağlı olarak şiirde sunulan Atatürk tasavvurunun olması gerekenmiş gibi hemen her alanda vurgulanmasındadır. Öyle ki, tıpkı Burdurlu (1967: 37) gibi, Çamlıbel ve diğerlerinin Atatürk'ün yeni yetişen kuşaklara şiirle tanıtımını yaptığı iddiâ edildiğinde, üzerinde durulması gereken yeni nesillere şiir yolu ile aktarılanın ne derece sağlıklı bir portre olduğuna kayacaktır. Kezâ bu, tarihsel sürecin ve bunun gerçekleşmesinde Atatürk'ün rolüne dâir tasavvurun tutarsızlıklarla bezenmesini kaçınılmaz kılar. Atatürk, bir yandan sürekli olarak modernite ve Türk aydınlanması doğrultusundaki adımları ile anılırken, öbür yandan tıpkı şiirlerde de gözlendiği gibi bununla uyumsuz bir tabulaştırmanın, ilahlaştırmanın konusu olmakta (Başkaya, 2007: 14), üstelik bu durumun Atatürk'ü yeni nesillere tanıtmada önemli olduğu varsayılmaktadır. Bir yandan, Doğu'da Atatürk'e gelinceye değin, insan topluluklarının yönetiminde düşüncenin öneminden söz açmış devlet başkanı bulunmadığı ve Doğu'nun akıl ve mantık yerine duygulardan yola çıkan karakteri karşısında ilk kez Atatürk'ün kutsallık

yerine, yönetimde bir düşünce sistemi kurduğu söylenirken (Karal, 1969a: 104), öte yandan Atatürk'ün ele alınışında temel paradigma bütünü ile duygusal temeller üzerinde yükselmektedir. Atatürk, Batılı bir toplumun yaratıcısı olduğu için selamlanırken, şarkılar için geçerli olduğu iddiâ edilen methiye ya da hicviyenin yerleşikliği ve bu türdeki yazılarda şairin ya da nesircinin hayal ve nüktelerini tatmakla kalıp konu edinen adamı tanıyamama durumu (Atay, 1998: 11), batılılaştığı iddiâ edilen bir toplumda devam etmektedir. Ve tüm bu tutarsızlık ve paradokslar pahasına dönemin şairleri, "ulusal mutasavvıflar" gibi baktıkları her yerde ve gördükleri her şeyde Atatürk'ten izler bulmaktadır (Oy, 1989: 175). Ancak, onların şiirleri, Atatürk'ü tanıtıp anlatma yolu olarak değerlendirildiğinde, genç bireylerin bir ulusal mutasavvıf karakteri kazanmaması ya da olgu ve olaylara Atatürk'ü görme çabası ile değil, nesnel bir şekilde bakması siyasal bir sorun halini almaktadır.

Bu noktada anımsatılması gereken bir husus ise mutasavvıflaş(a)mayan gençler kadar Atatürk hakkında şiir yazmamış olan şairlerin durumlarının da siyasal sonuçları olduğudur. Yahya Kemal, Mehmet Akif Ersoy ya da Ahmet Haşim gibi isimler de bir imparatorluğun son yıllarına denk gelen ve kurtuluş ihtiyacının söz konusu olduğu bir zaman diliminde yaşamışlar ancak kurtuluşla birlikte söz konusu kurtarıcıya şiirler adamamışlardır. Tam da Behçet Kemal'in ya da Faruk Nafiz'in yaş kuşağından olan Nazım Hikmet ise Atatürk'ü konu edinen mısralar[8] kaleme alıp burada belli ölçülerde bir dil sanatı olarak mübalağadan yararlanmışsa da, bunu kişi kültü yaratmaya ya da kişi üzerine bir methiyeye dönüştürmemiş, dizelerine genel bir kurtuluş destanının

8 Sarışın bir kurda benziyordu. /Ve mavi gözleri çakmak çakmaktı. / Yürüdü uçurumun başına kadar, /eğildi, /durdu. / Bıraksalar / ince, uzun bacakları üstünde yaylanarak / ve karanlıkta akan bir yıldız gibi kayarak / Kocatepe'den Afyon Ovası'na atlıyacaktı

içinde yer vermiştir. Dolayısıyla aşağı yukarı yakın dönemlerde yaşamış şairlerden, tüm ünlerini de bu şiirlere borçlu olan bazılarının yaşamları devlet hizmeti ile devam etmesi, Mehmet Akif ve Nazım Hikmet gibi örneklerin yaşamlarının ise yurt dışında sona ermesi düşündürücüdür. Kuşkusuz Oy'un(1989: 176) da kabul ettiği gibi bu durumun yani Atatürk üzerine şiir yazıp yazmamanın şairlerin edebiyat anlayışları ile ilişkilendirilmesi mümkündür. Ancak Mehmet Akif gibi "*Çanakkale*" ve Nazım Hikmet gibi "*Kuvayı Milliye*" üzerine destanlar kaleme almış şairlerin, yaşamlarının ilerleyen dönemlerinde karşılaştıkları da göz önüne alındığında, konunun sadece edebiyat anlayışı ile ilgili görülmesi bir basite indirgeme olacaktır. Bu çerçevede de karşılaşılan manzaranın uyandırdığı sonuç, yeni nesillerin Ata'yı tanımamalarının mesuliyetinin dolaylı yollarla da olsa Atatürk'ün yeni nesillere tanıtımını yapmayan ve şiirlerini araç değil amaç olarak kullanan şairlere de yüklendiğidir.

Netice itibarıyla tarihsel bir sürecin ve o süreçte rol oynamış aktör ve aktörlerin nasıl değerlendirildiği, metodolojik bir sorun olmanın ötesinde ve özellikle de sonraki nesiller için bizatihi siyasal bir mesele halini almaktadır. Tarih yazımı açısından kahramanları ön plana alan ve tarihsel süreçlerin gelişiminde onların rollerinin belirleyiciliğine vurgu yapan görüşler, Türk tarihinin ele alınmasında, özellikle de materyalist düşünceyi yok sayarcasına daha fazla kabul görmekte; üstelik bu kabulü kolaylaştıran sosyal ve kültürel faktörler de bulunmaktadır. Bu durum, Atatürk'ün ve onun devrimlerinin konu edildiği çalışmalarda kendini en üst düzeyde gösterir. Tam da bu noktada, Atatürk'ü konu edinen edebiyatın ilginç bir konuma oturduğu gözlenmektedir. Bu kategorinin bir parçası olarak yazılan şiirler, bir yandan kahramanı ön plana alan kültürel ve sosyal koşullardan bütünü ile etkilenmekte, diğer yandan ise içerik ve anlamları itibarıyla da bu koşulların muhafazasını ve sürekliliğini sağlamaktadır. Dahası, söz ko-

nusu edebiyat kolu, sanatın bir parçası ve sanatçının yaratım ediminin bir açığa çıkışı olarak değil, rejimin ideolojik bir aygıtı olma vasfı çerçevesinde değer kazanmaktadır. Özellikle de Atatürk'ü bizzat tanıyan ve yaşamları onun ne kadar önemli biri olduğunun tanıklığı ile geçmiş şairlerin dizeleri, bu bağlamda, onun değer ve önemini yeni nesillere aktarmanın yolu olarak görülmektedir. Ancak, bu aktarım rasyonellik yerine duygusallığın ön plana çıkması, modern bir toplum yapısı ile tezat oluşturacak nitelikte arkaik bir bakışın sürdürülmesi, burada ortaya koyulan görüşlerin, tıpkı Atatürk'ün kendisi gibi tabulaşması ve bu biçimin de tartışılmasına karşı çıkılması gibi sorunları beraberinde getirir. Bu gibi sorunların ne ölçüde geniş, önemli ve karmaşık olduğu ise bu bölüm boyunca değinilenlere ek olarak Behçet Kemal Çağlar özelinde ele alındığında daha net anlaşılabilecektir.

Ata'nın Ozanı Behçet Kemal Çağlar

Kürsüye her çıkışta, Türk daha yükselecek
Dinle: Her cümlesinden doğuyor bir gelecek
Arslan, insan ve Tanrı bir arada bu başta,
Kıvılcımlar doğuyor bastığımız her taşta[9]

Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın ifâdesiyle hem şiirin, hem de devrimin halka ulaşması yolunda çaba harcayan ve bu nedenle hem şiirde, hem de devrimde önemli bir yer sahibi olan (aktaran Gökşen, 1970: 68) Behçet Kemal Çağlar, 1908 yılında Erzincan'da doğmuştur. Zonguldak Maden Mühendis Mektebi'nde eğitim alarak 1929 senesinde yüksek maden mühendisi olmuş, 1934'te bizzat Atatürk'ün teşvikiyle halk edebiyatı ve gazetecilik üzerine incelemeler yapacağı Londra'ya gönderilmiştir. Döndüğünde Halkevleri'nde müfettişlik, 1943-49 yılları arasında milletvekilliği, 27 Mayıs sonrasında Kurucu Meclis üyeliği, TRT'de program uzmanlığı ve Yönetim Kurulu Başkanlığı, Akbank Neşriyat Müdürlüğü ve edebiyat öğretmen-

9 Behçet Kemal Çağlar, "*Atatürk'ü Dinlerken*"den aktaran Burdurlu, 1967: 82.

liği yapmıştır. İş hayatının bu yoğunluğuna karşılık Behçet Kemal Çağlar ismini kalıcı kılan Atatürk üzerine yazdıklarıdır. Gerek Çağlar hakkında yazdığı kitabın önemli bir kısmında onun yaşamını anlatan Gökşen (1970), gerekse Kültür Bakanlığı tarafından 1990'larda basılan kitaplarının girişinde onun biyografisini kaleme alan Türkan Barutoğlu gibi isimler, genel olarak onun Atatürk ile tanışmasına ve ilişkilerine geniş yer ayırırken, Çağlar'ın kendisi de kaleme aldığı şiir ve düzyazılarda Atatürk ile ilk karşılaşması ve sofrasına ilk kez davet edilmesini sıkça anlatır. Ancak bu sıklıktan mıdır bilinmez; Atatürk'le ilk olarak ne zaman karşılaştığı hususundaki anlatıları arasında önemli çelişkiler de bulunmaktadır.

Behçet Kemal Çağlar'ın Mezar Taşı: *Edebi kişiliği sadece "Atatürk Edebiyatı"ndakı rolüne bağlı olan şairin mezar taşı da bu gerçeği dile getiriyor.*

Kendisinin kaleme aldığı *"Toprağa kanından bir şey katıyor / Kalbi her şiirinde ayrı atıyor / Anayurdu Atatürk'ün aşığı / Behçet Kemal Çağlar burada yatıyor"* mısraları mezar taşında yazmakta olan Behçet Kemal'in, Atatürk'ü ilk olarak nerede ve nasıl gördüğüne dâir anılarından biri mütarekenin ilk yıllarına dairdir. Kayseri'de yaşamakta olan Behçet Kemal, o zamana kadar öğretmenlerince beğenilen tahrir vazifelerinden başka bir şey yazmış değildir. Buna karşılık kendisini "Ferman padişahın, dağlar bizimdir" diyen halk çocuğu olarak tanımlamaktadır. Kendi ifâdesi ile "alçak padişaha içinde insiyaki bir lanet" vardır ve "inanılacak bir büyük" aramaktadır (Çağlar, 1994: 4). Babası ise bu ihtiyacını sezmiş gibi bir gece

kendisine uzun uzun memleketin içinde bulunduğu çıkmazı anlatmış, *"...yarın öbür gün buraya gelecek bir büyük adamdan ben çok şeyler umuyorum."* demiştir. O geceden itibaren Behçet Kemal, söz konusu büyük adamın Anafartalar'dan, Samsun'a kadar, daha o zamandan bir destan olan hayatını öğrenmiştir. Atatürk şehre geldikten sonra okulu tarafından şiir okumakla görevlendirilmiş, bu törende kendi yazdığı bir söylev ile bir şiiri Mustafa Kemal'in huzurunda okuma fırsatı olmuştur. Çağlar kendi ifadesiyle- (O)nu gördüğü o geceyi hiç unutmayacaktır: Yaşamı boyunca o gecenin, o gözlerin ve O'nun gençliğe karşı söylediği sözlerin tesiri altında kalır ve ilhamını, heyecanını hep O'ndan, hep o geceden, öyle gecelerden alır (Çağlar, 1994: 5).

Fakat ilk karşılaşma anının Çağlar tarafından farklı şekillerde de anlatılmış olması dışında, mevcut biçiminin de bazı soru işaretleri taşıdığından bahsedilebilir. Bir başka kaynakta (Gökşen, 1970: 173) o dönemi, *"Meş'um Mütareke anlarıydı. Türklerin dünyayı en kara gördüğü zamanlardan biriydi."* sözleriyle anlatmasından anlaşılacağı üzere, şairin kastettiği ziyaret Atatürk'ün Kayseri'ye 19 Aralık 1919'daki gelişidir. Şehre Heyet-i Temsiliye adına gelen Mustafa Kemal'in yanında bulunanlar da söz konusu heyetin diğer üyeleridir. İçinde bulunulan tarih ve Mustafa Kemal'in taşıdığı unvanlar göz önüne alındığında, babasının o gün için onun hakkında bilgi sahibi olması ve özellikle de Anafartalar'dan Samsun'a kadar başından geçenleri oğluna aktarabilmesinde şaşılacak bir yan yoktur. Ama burada dikkat çekici olan, yurtta neredeyse hiç kimse padişahın "alçak"lığının farkında değilken, Behçet Kemal'in henüz 11 yaşında bunun farkına varmış olmasıdır. Kezâ, I. Dünya Savaşı bitiminde mütareke imzalanmış, ancak, en azından o günler için yenilginin mesuliyeti zaten savaşın sonlarında tahta geçmiş olan Vahdettin'e değil, iktidarı fiilen elinde tutmakta olan İttihat Terakki kadrolarına –başta da Enver, Talat ve Cemal paşalara- yüklenmiştir. Bu bakımdan

11 yaşında ve Kayseri'de yani başkentin (o dönemin şartlarına göre) oldukça uzağında yaşayan bir çocuğun padişahtan nefret edişi oldukça ilginçtir.

Üstelik, bu çocuk padişahın alçaklığına hükmetmekle kalmamış, o yaşta peşine düşeceği bir "büyük" ün ihtiyacını da hissetmektedir ki bu, önceki bölümde tartışılan tarih ve tarih içindeki kahraman nosyonuna ve Yakup Kadri'nin de altını çizdiği bir kahraman bekleyişine geri dönme anlamını taşır. Aradaki tek fark ise Yakup Kadri'nin – ki 1889'da doğmuştur – gençlik çağlarını tarif ederken kullandığı bekleyiş kavramına Behçet Kemal'in henüz çocukluğunda vakıf olabilmesidir. Böyle bir şeyin olabileceğine dâir şüpheler ise bize şu noktaya götürecektir: 1930-40'ların Türkiye'sinden geçmişe bakan şair Behçet Kemal, o dönemin olaylarını da içinde bulunduğu zaman diliminin nitelikleri üzerinden değerlendirmekte ve yorumlamaktadır. Dolayısıyla da bu satırları kaleme aldığı dönemdeki görüşleri, 11 yaşındaki haline mâl edilmekte; 1930larda ve 40'larda padişahın alçaklığı üzerine fikir birliği olduğundan, kendisinin 11 yaşındaki halinin de bu bilinçte olduğu savunulmaktadır. Çağlar, çocukluğunu sonraki yıllarda bulunduğu pencereden konuştururken bir ölçüde bizzat Atatürk'ün tarihi inşa ediş biçiminde izlenen yoldan yürümektedir. Keza Atatürk, ortada değil cumhuriyet, bir parti fikri dahi yokken Sivas Kongresi'ni Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ilk kongresi olduğunu söylerken basit anlamda yalan söylememekte, bunun yerine tarihin inşasını bizzat gerçekleştirmektedir. Behçet Kemal'in de burada yaptığı 11 yaşındaki halinin bir büyüğün beklentisi içinde olduğunu ve padişahtan nefret ettiğini söylerken benzer bir yol izlemektir. Yani çocukluğunda hissettikleri ile ilgili olarak yalan söylememekte, bunun yerine o da tıpkı Atatürk gibi kendi kişisel tarihini inşa etmektedir.

Çağlar'ın çarpıtma diyemesek de kendi ile tutarsızlığa düştüğü bir diğer örnek ise yine Atatürk'le ilk karşılaşmasını

dâir bir başka anlatıdır. Bir kısmını çalışmanın en başında yer verdiğimiz bu anlatıyı ilginç kılan nokta, daha önce mütareke yıllarına kadar geri götürdüğü Atatürk'le ilk karşılaşmasını, bu sefer daha ileri bir tarihe çekmesidir. Bu anlatımındaki ifâdesi *"Mustafa Kemal'i 1923 de, uzun bir yurt gezisinden Ankara'ya dönüşte* gördüğü şeklindedir:

> Kayseri'ye uğradığı zaman; vali evinin balkonunda, gece fener alayının alaca ışığında, bir masal havası içinde görmüştüm: Birden balkonun bir köşesinde de bir yeni meşale yandı zannettim: Işık renkli saçları, şimşekli bakışları, duman rengi kalpağıyla bir canlı meşaleydi (...) karşısındaydım; titriyordum; bir çağlayanın altına girmiş gibi idim, hem ferahlıyordum, hem üşüyordum; kendimi gözlerinin gülümseyen dev uysallığında toparladım; başladım gündüzün hazırlayıp ezberlediğim nutku, ömrümde ilk defa tutulduğum bir ilham nöbeti içinde, değiştire değiştire söylemeğe... Bakışlarımın önündeki duman gitgide kayboluyordu. Artık ne kalpağını görüyordum, ne boyunu-bosunu; sade gözlerini ve ellerini... Sustuğum zaman, yüzü birden aydınlandı, birden içime ışık doldu; sabah oluyor sandımdı, gülüşü imiş o... O gün bu gün, Mustafa Kemal'in düşünceleri ile bakışlarını birbirinin içinde bulurum. O gün bu gündür âşıkım ona. Âşık, mantıkı ile düşündüğü zaman bilmez olur mu ki, sevdiğine nice kusurlar bulunabilir, onu beğenmeyenler, yerenler vardır; fakat o gönlünü kaptırmıştır bir kere. Ve benim âşık olduğum, insanların en mükemmellerindendir. O fener alayı gecesinden sonra onu yıllarca görmedim. Teneffüs ettiğim havada, şişen yelkende, tüten bacada, dalgalanan bayrakta, sürülen toprakta, boy atan ağaçta, kendini döven suda O vardı (Çağlar, 1969: 266-67).

Takvimlerden kontrol edildiğinde Atatürk'ün 1923'te değil, 13 Ekim 1924 yılında bir kez daha Kayseri'ye geldiği görülmektedir. Ancak burada önem arz eden zaten Çağlar'ın Atatürk'ü 1923'te ya da 1924'te mi gördüğü değil, neden bazı kaynaklarda 1919 yılındaki karşılaşmadan bahsederken, bazı yerlerde bunu dört/beş yıl ileriye çektiğidir. Çağlar'ın hafı-

zasının kendisini yanılması oldukça olasıdır ve bu durum üzerinde bu denli durulması gereksiz görülebilir. Ancak iki nedenden özürü konunun önemli olduğu savunulmaktadır. Burada, öncelikle ifâde edilmesi gereken, tıpkı yukarıda da belirtildiği gibi, Çağlar'ın kendi kişisel tarihini exposfacto biçimde kaleme alırken, Cumhuriyet döneminin tanınmış bir "devlet şairi"nin bakış açısını devam ettirmesidir. Dolayısıyla o günkü bakış açısı gereğince, nasıl ki 11 yaşında bir çocuğun padişahı alçak bulması gerekiyorsa, bu ikinci anlatıda da gerekli olan en azından artık liseye gelmiş ve 15 yaşındayken Atatürk'ün ilan ettiği Cumhuriyet'in aşığı olmuş bir gençtir. Üstelik *"Güneş, geceleri kaybolur, gündüzleri bulutla örtülür. Lakin bir güneş vardır ki, bulutsuz, saf, yüksek bir gökyüzünün ufkunda doğmuştur. Ne gece, ne gündüz O'nun ışığını mahvedemez. Bu gökyüzü istiklalin seması, o ufuk milletin alnıdır. Ve o güneş Sen'sin, sönmezsin, sönmeyeceksin."* biçimindeki bir söylevin (aktaran Gökşen, 1970: 173) sadece Temsil Heyeti'nin başkanı olan bir askere atfedilmesi de kendi yaşamını kaleme alış sürecinde çok anlamlı görünmeyecektir. Ayrıca daha sonra Atatürk'ü Ankara'da ziyaret ettiğinde, Atatürk'ün kendisini Kayseri'deki söylevinden anımsayarak *"Yüzünü bir çevir bakayım, sen Kayseri'deki o genç olmayasın"* (Gökşen, 1970: 64) demesi için gerekli olan, 11 değil en azından 15-16 yaşlarına gelmiş ve Ata'nın kendisi kadar Cumhuriyet'e de âşık olmuş bir kişidir.

Çağlar'ın Atatürk'ü ilk kez ne zaman gördüğü üzerinde bu derece uzun durulmasının bir diğer sebebi, resmî tarihe sanat yolu ile destek sağlayıp, şiirleri ile devrimleri halka yayma misyonunu üstlenmiş bir "ozan"ın kendi tarihini de tüzüklike aktarmış olması gerektiğine dâir beklentinin boşa çıkmasıdır. Kezâ, bir sanatçının eserini ortaya koymasında en önemli şey ilhamken, karşı karşıya bulunduğumuz kişi, yaşamı boyunca ilhamını Atatürk'le karşılaştığı geceden aldığı iddiâsında olan bir sanatçıdır. Buna bağlı olarak, etkisi altına girdiği kişinin,

henüz Kurtuluş Savaşı'nı kazanmamışken ve halen yakın geçmişin bir Osmanlı Paşası olarak böylesi bir mücadelenin hazırlıklarını sürdüren mi, yoksa *"bir ulusu yoktan var eden"* ve Cumhuriyeti kuran "Ulu Önder" mi olduğu sorusu önemsiz sayılamaz. Ne yazık ki, bizzat Çağlar tarafından bu soru yanıtsız bırakılmıştır. Bunun sonrasında tartışmaya yer bırakmayacak olansa, 1930'lu yılların Çağlar'ın Atatürk ile birlikte geçireceği zamanın ve Atatürk'ün ona desteğinin giderek artmasına ve Berkes'in deyimiyle (2005: 99) yazarlarından biri olduğu "Çıktık açık alınla" dizelerinin Çağlar'ın önünü açmasına tanıklık ettiğidir.

Atatürk'ün Behçet Kemal Çağlar'ı destekleyip ün sahibi olmasında büyük pay sahibi olduğu açıktır. Bununla ilgili olarak Sadi Irmak, Çağlar'ın Atatürk'ün eserlerinden biri olduğunu söylerken, Munis Faik Ozansoy da Behçet Kemal'in şöhretini doğuştan şair vasıfları kadar, Atatürk'ün onu bu yolda teşvik etmesine, hatta edebiyat üzerine bilgisini arttırmak için onu Londra'ya gönderecek kadar kendisine gösterdiği ilgiye borçlu olduğu iddiâsındadır (Gökşen, 1970: 70). Fakat, Çağlar'ın Atatürk'ün yakınına ve sofrasına dâhil olması bir anda gerçekleşmemiş, üstelik bu süreç Çağlar açısından oldukça sancılı geçmiştir.

Mühendislik eğitiminin ardından, 1929 yılında İktisat Vekaleti'nde Mühendis Muavini olarak göreve başlayan Çağlar, artık, Mustafa Kemal ile aynı şehirde yaşamaktadır. Ancak, kendisi ile ilgili olarak duydukları yalnızca "meclise gelecek, Türk Ocağını ziyaret edecek, filan sergiyi görecek" şeklindeki haberlerden ibarettir. Bu dönemde çok sevdiği Atatürk'ten uzak kalmanın üzüntüsü içindeki Çağlar, *Görmeye Geldim* isimli şiirini, Gökşen'in (1970: 61) ifâdesi ile bir ilan-ı aşk destanı gibi koynunda taşımaktadır:

İstiyordum ki sana giden yolda ne şosa
Ne ufacık bir geçit ne açılmış iz olsa,
Sade sarp yalçın olsa ve sade dimdik kaya;
Avuçlarım – dizlerim, başlasa kanamaya,
Kanımla kayalara destanını yazarak
-Bahtım siyah olmadan, göksüm kızıl, alnım ak;
Parıltılı gözlerim, yıldız olacak gibi
Çıksam sana kaleye, çekilen sancak gibi
Ne anam var gözümde, ne babam ne sevgilim;
Şimdi ben senden başka hiç kimsenin değilim;
Dere olsam ardından çağlasam, aksam gitsem;
Kartal olsam köşkünü her akşam tavaf etsem (...)
Geceler oluyor ki uykumdan sıçrayarak
İstiyorum öylece tâ köşküne tırmanmak
Her gece yavrusunu yoklayan ana gibi
Durgun göllere inen biri içli turna gibi (...)
Yüzünü görmek için yakından bir saniye,
Yollarda yıldızlara daldım gözlerin diye,
Kılıcın kesti sandım ufka düşen güneşi
Bir kesik baş halinde kan olurken ateşi.
Başın göründü sandım gün doğarken yollarda
Seni mecliste sandım sel çağlarken bir yarda (...)
Bir çetin ısrar varsa darılma bu sözüme:
Göreyim, ondan sonra mil çeksinler gözüme;
Gür sesimde adın var, kör gözlerime de dol,
Gönlümün – gözlerimin ilk ve son ışığı ol!
Neye benden uzaksın bir başka ırkın gibi?
Gönlüm bir hançer gibi, hasretin bir kın gibi;
Sıyrılmalı bu hançer, paslandıran bu kından!
Bir kere görün bana yakından çok yakından (aktaran Burdurlu, 1967: 78-80).

Şiir sanatı açısından, Çağlar'ın deyişleri, Tanrı'yı görmek isteyen Yunus Emre ile benzerlikler taşımakta, ayrıca bu şiir, kolayca öykünebilen bir şairin, eskilerde bulduklarını kendine çabuk uydurabilmesinin de bir örneğini oluşturmaktadır (Oy, 1989: 65). Üstelik Çağlar'ın dinmek bilmeyen bu özle-

mi, bu şiiri daha geniş kitlelere ulaştırabilmesi ile son bulmak üzeredir:

> Çıkarmak üzereler para katıp bir dergi
> Bu şiir iri harflerle başa konsun yeter ki!
> Tertipçi, tashihçi biz, dağıtıcı biz yine:
> Sarıyoruz bir tane Meclis'e her girene

Meclis kapısında bir dergi alarak içindeki *Görmeye Geldim* şiirini beğenenlerden biri de Türk Ocakları Başkanı Hamdullah Suphi Bey olacaktır. Üstelik, şiiri o kadar beğenmiştir ki Köşk'e gittiğinde Atatürk'e de okur. Atatürk ise şiirin altına "aferin çocuk" yazıp imzalayarak geri gönderir (Gökşen, 1970: 62). Ancak bu olay, Çağlar'ın sevinmesine değil, bilakis daha da üzülmesine neden olmuştur. Bu süreçteki duygularını eski şairler gibi caize almak, aferin almak için yazmadığını söyleyerek dile getirir: *"Ben, O'na hasretim. O'nu görmek istiyorum. Düşünün, şair olmayı aklından geçirmeksizin sevdiğine temiz ve derin sevgisini anlatan birisi mektubuna şöyle bir cevap alıyor: 'Teşekkür ederim, üslubunu pek beğendim, yine yazsın.' Üslubun gözü körü olsun; beni görecek mi görmeyecek mi, siz ondan haber verin."* (Çağlar, 1994: 6-7).

Çağlar, Atatürk'ün kendisini göreceği haberini kısa bir süre sonra alır. Bir gece kaldığı pansiyona Köşk'ten çağrıldığına dâir haber gönderilir ve Çankaya'ya bizzat Atatürk'ün otomobili ile çıkar. Burada sevgisine ister istemez menfaat katanlar, Çağlar'ın halis ve tertemiz aşkıma şaşıp, imrenmekteyken, o ayakta, dizleri titrer ve gözleri dolu halde çırpınmaktadır. Atatürk ise ayağa kalkarak *"Yeni Türk şiirinin duru dile ve gerçek samimiyeti şerefine"* kadeh kaldırır (Çağlar, 1994: 7). Şair olmayı aklından geçirmeksizin sevdiğine temiz ve derin hislerini anlatma gayretindeki mühendis Behçet Kemal'in "Ata'nın Ozanı" olarak anılmasını sağlayacak yolculuğu esas olarak o gece başlamıştır.

Bu olayın ardından Çağlar'ın Atatürk'ün sofrasına daha sık konuk edildiği görülmektedir. Mango'nun belirttiği üzere, o sofrada Atatürk yeni fikirlerin kaynağı ve münakaşaların hakemidir ve onun masasında parlak meslek hayatları doğmakta ya da yıkılmaktadır (Mango, 2007: 551). Çağlar'ın başına gelen de bunlardan ilki olup şiir dünyasında adı giderek yükselen bir değer halini alacaktır:

> Çankaya sofrasında, seçkinler gecesinde,
> Göğü aydınlatacak ışık vardı sesinde;
> Türk'ten çağdaş bir insan yaratmak hevesinde,
> Ata'nın güzelliği döndürmüştür başını (aktaran Gökşen, 1970: 168).

Çağlar, sadece sofrada konuk edilen bir kişi olmakla kalmamış, gündelik yaşamın birçok alanında ve sanatın farklı kollarında, Atatürk devriminin yaygınlaşması uğruna çaba harcamıştır. Bu açıdan ulusal günlerin kutlanmasında, önce Türk Ocakları sonrasında da Halkevleri'nin edebî kollarında faaliyet göstermiş, buralarda şiirleri ve hitaberiyle tanınmış, sanat gösterileri ve ulusal günlerin başlıca konuşmacılarından olmuştur. Onun kaleminden çıkan şiir ve müheyyic hitabeler, Çağlar'ı böylesi etkinliklerin vazgeçilmez isimlerinden kılmış; ulusal günlerde başkalarının çeşitli nedenlerle boş bırakmayı yeğledikleri yeri, kolay konuşma ve yazma yeteneğiyle doldurmuştur (Çağlar, 1994: 22). Şiir ve konuşmalarla sınırlı kalmayan bu etkinlikler arasında *"Çoban"*, *"Attila"* ve *"Ergenekon"* gibi tiyatro oyunlarının yazarlığı ve oyunculuğu da bulunmaktadır. Öyle ki, bunlardan "*Ergenekon*" piyesinde dağlar, demircinin çekiciyle parçalanınca Turan illeri yerine Ankara görülmekte, kaybolan Bozkurt'un yerine Atatürk'ün silueti ufukta güneş gibi parlamaktadır (Çağlar, 1955: 21). Bu yönüyle Çağlar, Ergenekon efsanesini geçmekte olduğu coğrafyadan tek bir hamlede Ankara'ya taşıyarak dönemin kabul gören Osmanlı öncesi Türk tarihi vurgusunu eserleri aracılığıyla yansıtmakta, benzer faaliyetlerinde Atatürk'ü Ti-

mur ya da Attila gibi hükümdarla kıyaslayarak[10] tarihin şiire aktarımında oldukça ilginç örnekler sunmaktadır. Üstelik güçlü hitabet yeteneği, onun tiyatro sahnelerine ve konferans salonlarının dışına taşırmış ve Ayvalık'ta bir camide vaaz vermeye kadar götürmüştür. Bir imam üslubuyla verilen vaazın konusunu "Atatürk Devrimleri ve İslamiyet" oluşturmuş, Atatürk zaferleri olmasaydı camilere çanlar takılacağı cemaate anlatılmıştır. Vaazın bitiminde Çağlar'ın *"Cenab-ı Hak, Atatürk düşmanlarını kahhar ismiyle kahreylesin!"* duasına ise cemaat büyük bir içtenlikle "amin" demiştir (Gökşen, 1970: 56). Tüm bunlara karşın, Çağlar'ı Çağlar yapan tiyatro yazarlığı veya oyunculuğu, hatiplik ya da vaizlik değil, odağında her zaman Atatürk sevgisinin, saygısının ve övgüsünün olduğu şiirleri olmuştur.

Çağlar'ın şairliği hakkında söylenebilecek şeylerden ilki, sayı olarak çok fazla şiir yazmış olduğudur. Orhan Seyfi'nin ifâdesiyle Çağlar, her şiirine aynı özeni ve titizliği göstermemiş bir ozandır. Hatta yakın dostları daha az, fakat daha öz yazmasını kendisine sık sık söylemişlerse de o, çok yazmaktan kendini alamamıştır. Kendini frenlemek elinde olmamış; ruh yapısına karşı duramamış ve durmak da istememiştir (Gökşen, 1970: 44). Buna karşın, Türkçesi'nin çok kıvrak, akışlı, açık ve aydınlık olduğu ortada olup (Burdurlu, 1967: 69); ısrarla yeni şiir kalıplarına yüz vermeyerek hececilikte direnmiştir. Bu durum, bazı kesimlerce manzumecilikten ileri gidemeyen bir yeteneksizlik olarak yorumlanmışsa da, ken-

10 Bu türdeki ilginç şiirlerinden biri de Atatürk'ün ölümünün hemen akabinde yazılmış olan *İzinde*dir:
Kendini yere çal, parçalan, Tarih!
Ey Timur, Atilla, Yıldırım, Fatih!
Alparslan, İskender, Cengiz Napolyon!
Ey evvelce ölen yüzlerce milyon!
Kafi değil gökten muhayyel cavaf
Kalkın mezarlardan toplanın saf saf;
Doğrulun: Gelen bir eşsiz kahraman,
Doğrulun: Geliyor en büyük insan (akraran Burdurlu, 1967: 70).

disi halka ancak geleneksel halk şiiri yolundan gidilebileceği fikri ile böylesi bir hareket tarzını benimsediğini belirtmiştir (Gökşen, 1970: 41). Kuşkusuz bu tutum, imparatorluğun akabinde modern bir ulusun inşâ edilip, Atatürk'ün önderliğinde yeni bir insanın yaratılmaya çalışıldığı ortam için son derece uygundur. Kezâ, halka ait unsurları ve mevcut alışılmış geleneksel pratiklerin yeni ulusal amaçlar doğrultusunda değiştirilmesi, ritüelleştirilmesi ve kurumsallaştırılması gibi (Hobsbawm, 2006: 8), Çağlar da Atatürk imajının kitlelere yerleşmesi noktasında benzer bir çabayı halk edebiyatının kalıpları üzerinden gütmüştür. Hatta, *Ankaralı Aşık Ömer* rumuzu ile yazdıkları, doğrudan doğruya bir halk şairi, bir aşık üslubunun kullanımına dâir örneklerdendir:

> Millet gövde oldu Ata baş oldu
> Taşlar silah oldu otlar aş oldu
> Misli görülmemiş bir savaş oldu
> Koğduk yabanları yurttan dışarı
> Destan sıralamak hayli hünerdir
> Unuttuğum ne varsa sen akıl erdir
> Sorarsan adımız Aşık Ömer'dir
> Meskenimiz bizim Samanpazarı (Çağlar, 1955: 49)

Bu noktada Atatürk'ün sağlığı boyunca onu öven, yakın tarihi onun yapıkları ile açıklayıp, yeni devletin kurulması, onun üzerinde bir milletin yaratılması, geçmişin köhne alışkanlıklarının ortadan kaldırılarak çağdaş bir toplum yolunda adımlar atılmasının hep onun sayesinde olduğunun savunusunu yapıp bu görüşün yaygınlaşması çabasını gösteren bir şiir anlayışından ve şairden bahsettiğimiz açıktır. Çağlar'ın bayraktarlığını yaptığı anlayış, kitlelerin rolünü, ekonomi, siyaset ya da kültürün belirleyici olabileceği ihtimallerini göz ardı eden bir tarih yazımı ile doğrudan uyumlu olduğu gibi, bu uyumu edebiyat yoluyla daha da yaygınlaştırmaktadır. Dolayısıyla, bir kahraman olarak Atatürk'ün her şeyin merkezinde olması, bu durumun şiirlerde de gözlenmesini bera-

berinde getirmiş, bu noktada en çok örneği sunan ise bizzat Çağlar olmuştur. Atatürk'ün sağlığının bozulmaya başladığı yani Çağlar'ın ifâdesiyle kendini babası bırakıp gidince ananın 'Şundan olsun kurtulayım ' diye bir kuyu dibine attıverdiği piç kadar yalnız, kimsesiz, zavallı hissettiği günlerde (Çağlar, 1955: 37) ise şiirlerde aktardığı Atatürk portresi daha da şaşalı bir hâl almıştır:

> "Atatürk" dendi mi doğrulur hasta;
> "Atatürk" dendi mi dolar gözümüz
> "Atatürk.. Atatürk" bu, baş sözümüz.
> (...) Yola düşer birden açtığın izde:
> Adın besmeledir her işimizde. (Bahtiyar, 1999: 175).

10 Kasım 1938'de Atatürk'ün hayata gözlerini yumması ise Atatürk konulu şiirlerde köklü bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Başta Çağlar'ın kendisi olmak üzere Atatürk'e dâir methiyelerin yazarları, yeni dönemde Tanrılaştırdıkları kahramanlarının ardından yakılan ağıtları kaleme almışlardır. Bu noktada Çağlar, o dönemki şiirlerinin büyük çoğunluğunda kendi ismini kullanmış, ancak ölümü takip eden yasın büyüklüğünü ispatlarcasına bununla yetinemeyerek Aşık Ömer'i de konuşturmuştur:

> Hey dünya! Yeryüzü! Sarsıl, yarıl çök,
> Neysen bugün göster: Delin, boşan, dök!
> (...) Yolumuzda öncü, ışık, hızdı O.
> Elimizden tutan babamızdı O,
> Ana şefkatiyle seven ilk erdi;
> Damarlarda kandı, gözlerde ferdi.
> Tekti, hepimizdi, bizdendi bizdi,
> O bizim başımız her şeyimizdi
> Evet, alçak ecel; ne yüzle kıydı
> Fani olmasaydı, O da Tanrıydı:
> Gerçi et-kemikti onun da dışı
> Ama semalara denikti bakışı (Çağlardan aktaran Burdurlu, 1967: 74)

Yok gayri bizlere uyku dönek vay
Kime bel bağlayak kime dönek vay
Vay amansız ecel alçak felek vay
Türklük yüreğini dağlasın gayrı
Cihan da bizimle ağlasın gayrı.
En büyük en güzel en yiğit kayıp
Dereler denizler çağlar ağlayıp
Rabbim de gözyaşı dökmezse ayıp
Türklük yüreğini dağlasın gayrı
Cihan da bizimle ağlasın gayrı.. (Aşık Ömer'den aktaran Kaplan & Birinci, 1992: 104)

Çağlar'ın Atatürk'ün ardından yazıkları, onun aslında Atatürk'ün ülküsüne ne derece bağlı olduğunun ispatı gibi bir görünüm sunmaktadır. Kezâ, onun ardından da sağlığındaki gibi övgü dolu satırları kaleme almaya devam etmiş, Atatürk'ü sıradan bireylerden ve kitlelerden ayırarak bambaşka bir konuma yerleştiren satılarıyla Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren oluşturulup yayılmaya çalışılan Atatürk portresinin devamlılığına çaba göstermiştir. Üstelik bunları çoğu kez, var olan politik ortama ters düşecek bir biçimde de yapmıştır. Öyle ki, bir yandan şiirlerinde Atatürk'e olan özlem ve hasreti defalarca haykırırken, öbür yandan içinde bulunulan politik ortamı *"Atatürk'e Raporlar"* başlığı ile tasvir de etmektedir. 1940'a gelindiğinde Halkevleri Müfettişliği'nden ayrılması ve radyodaki konuşmalarının yasaklanmasına Atatürk'ün ardıllarını bizzat Atatürk'e şikayet eden ve hiçbirini onun yerini doldurmaya layık bulmayan üslubunun neden olduğunu düşünmek mümkündür.

Ancak, savaşın artık sonuna yaklaşıldığı 1943 yılında Behçet Kemal Çağlar, Atatürk üzerine şiirler yazmış birçok isme kıyasla geç de olsa milletvekili olacaktır.[11] 1943'ten 1947'a kadar süren bu görevini sürdüren Çağlar, ilginç bir

11 Atatürk üzerine yazdıkları şiirler ile bilinen isimlerden Çağlar dışında Mehmet Emin Yurdakul, İbrahim Alaettin Gövsa Kemalettin Kamu ve Aka Gündüz gibi isimler de milletvekilliği yapmışlardır.

portre çizmiş; gerek CHP Parti Grubu'nda, gerekse çok partili yaşama geçişle birlikte parlamentoda ayrıksı bir duruş sergilemiştir. Bu noktada, milletvekili maaşlarının yükseltilmesi konusu meclis gündemine geldiğinde, parti farkı olmaksızın böylesi bir uygulamaya karşı çıkan tek milletvekili Çağlar olmuştur. Öte yandan, siyasî yapının önemli dönüşümler geçirdiği bu zaman diliminde CHP'deki liberalleşme doğrultusunda atılan adımlara, özellikle de laiklik ilkesi ile ilişkili olanlara, parti içinde en keskin muhalefet yine kendisinden gelmiş ve sonunda CHP'nin Atatürk'ün mirasına ihanet ettiği iddiasıyla hem partisinden, hem de milletvekilliğinden meclis kürsüsünde istifa etmiştir.

Özellikle de Çağlar'ın sesini en fazla yükseltiği zamana denk gelen CHP'nin Yedinci Kongresi ve burada alınan kararların "gerici"liği, sadece Çağlarla sınırlı kalmayan yoğun eleştirilerin hedefi olmuştur.[12] Fakat, Çağlar'ın bu noktadaki tutumunda, kendisi açısından sorunlu görebileceğimiz bir boyut söz konusudur. Şiir ve konuşmalarında yıllarca Cumhuriyeti, devrimleri, milleti ve yeni dönemin felsefesini Atatürk ile özdeşleştirmiş olan Çağlar, gelinen noktadaki hareket tarzı ve üslubuyla kendisini de Atatürk'ün en önemli mirasçısı konumuna yerleştirmektedir. Diğer bir deyişle, Atatürk'ün siyasi mirasının ve vasiyetinin ne olduğunu, onun eylemlerine yön veren felsefenin temel karakterlerini en iyi bilen adeta sadece kendisiymişçesine bir tavır takınmıştır. Dönemin siyasal partilerinin liderleri ve her ikisi de Atatürk'ün başbakanlığını yapmış olan Bayar ve İnönü, demokratikleşme sürecini Atatürk'ün açtığı yolda, gösterdiği hedefe uygun görürlerken, Çağlar'ın bu süreci Atatürk'e ihanet olarak yorumlaması ve ona şikayette bulunması, örtülü biçimde asıl Atatürkçülüğün ne olduğunu bilme iddiasını da ortaya koymaktadır:

12 Bu kongredeki tartışmaların ayrıntısı ve Çağlar'ın buradaki konumu için bkz. (Yetkin, 2006).

Niceler belli etti huyunu
Yanısıra göstermeye boyunu
Batı mizanseni Şark kurnazlığı
Demokrasi diye ortaoyunu (Çağlar, 1994: 24)

Matbuatın tutmadığı şeyi söylemek yasak
"Başladı, başlıyor, başlıyacak"
Bütün dünya deseler de yok seyircisi,
Memleket bir açık hava sahnesi,
Kimimizin kolu yorgun,
Kimimizin kısık sesi,
Amma hepimizde makyaj tamam,
Adapte bir melo-dram:
Demokrasi!... (Çağlar, 1994: 28).

Çağlar'ın benzer şekilde eleştirel bir tutum takındığı ama Atatürk adına serzenişlerini daha da fazla arttırdığı bir diğer tarihsel dönem de, DP iktidarının son yılları olmuştur. Burada ülkenin içine düştüğü bunalım karşısında Çağlar, tüm yaşamı boyunca yazıp konuştuklarına uygun bir çözüme başvurarak Ata'sından yardım istemektedir:

İstanbul'dan Samsun'a çıkar gibi yavaşça
Buraya dönmek için bir çarecik bul Atam!
Çil yavrusuymuş gibi dağılsın şu cüceler
Bir kere doğrul Atam, bir kere doğrul Atam! (Çağlar, 1994: 14)

"Bir Kere Doğrul Atam" başlıklı şiirin yayımlanmasından bir yıl sonra 27 Mayıs Müdahalesi'nin gerçekleşmesi, Çağlar'ın Atatürk'e bakışının geldiği son noktayı göstermesi açısından önemlidir. Kezâ, bu noktada Atatürk'ü, onun felsefesini ve mirasını en iyi bilen kişi olma gibi bir iddianın dahi ötesine geçercesine Çağlar, askeri müdahaleyi Atatürk'ün şahsı ile özdeşleştirmekte, askerin yönetime el koyması ile başlayan süreci bizzat "Atatürk'ün doğrulması" olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda, ömrünü Atatürk'e adamış görünen,

Atatürk'ün ozan nitelenen, onunla karşılaşmasına birden çok yerde bir destan gibi okuyucularına anlatan bir şairin, Atatürk ile kurduğu onca yoğun ilişki sonrasında nasıl olup da Cumhuriyet'in bu ilk askeri darbesini onun şahsı ile özdeş gördüğü cevabı güç bir sorudur. Fakat, güçlüğüne karşın akla en yakın ihtimal, gerçek Atatürkçü olarak bilinen bir şairin, güncel siyasete dâir tutumunu meşru kılmada, bu tutum sanki Atatürk'e aitmiş gibi bir yorum tarzı yaratmasıdır:

> Sevinç gözyaşlarına boğulmuş, gülüyoruz;
> Seni yaşıyoruz biz pırıl pırıl, Atam!
> Anıtkabir'de gövden, ruhun anavatanda;
> Bayrak ol, ülkümüzün burcuna kurul, Atam!
> Artık eli böğründe bir tek insan kalmadı,
> Ne gençlik öksüz artık, ne de bayrak dul Atam!
> İstanbul'dan Samsun'a çıkar gibi yeniden
> Bütün yurdu kapladın, bak, usul usul, Atam!
> Çil yavrusuymuş gibi darmadağın cüceler;
> Seninle doldu şimdi bütün İstanbul, Atam!
> Hürriyet seccadesi: Kars'tan Edirne'ye dek;
> Millet, yalnız Allah'a ve vatana kul, Atam! (Çağlar, 1994: 54).

Çağlar'ın 27 Mayıs'ı kendi tutumu bir yana, doğrudan Atatürk adına selamlıyor şekilde görünmesinin arka planında ne olduğunu söylemek zor olsa da, daha az tartışmalı olan bir durumdan bahsedilebilir. O da, böylesi bir şiir vasıtasıyla Atatürk'e eş tutulan, onun doğrulması olarak yorumlanan ve dolayısıyla adeta kutsanan yeni rejimin, kurucu meclisinde Çağlar'a da yer vermesidir. Bu görevi kendi adına değil, yarattığı manzara çerçevesinde Atatürk adına seve seve kabul eden Çağlar, sonuçta İnönü'nün kendisi adına söylediği cümleye hak verircesine "politikaya sığmaz" ve politika dışındaki faaliyetlerle ömrünü sürdürür. Fakat bunu yaparken Atatürk adına konuşmak bir yana, kendini adeta onunla özdeşleştiren bir tutum takınmayı da ihmal etmeyecektir. Gençlik şiirlerinde

Yunus Emre'yi andırır bir üslupla tasavvuf sularında gezinen Çağlar, bu dönemde de tasavvuftaki *Fenafillah* kavramından yine kendisinin uyarladığı "Fenafil Gazi" mertebesine (Gökşen, 1970: 80) erişmiştir. Bu erişimin yani kendisini Atatürk ile özdeşleştirmenin geçerli olduğu alanın ise anti-komünizm olması oldukça manidardır:

> 'Komünizm, bu yurdun en büyük düşmanıdır, görüldüğü yerde ezilmelidir' diyen Mustafa Kemalle canla başla birliğiz. O 'Bunu söylemiş mi? Nerde, ne zaman söylemiş?' diye geveleyenlere haber verelim ki bunu O Mustafa Kemal söylemediyse bile, biz Mustafa Kemaller söylüyoruz (aktaran Gökşen, 1970: 191).

Böylesi bir anlatı tarzı ile Mustafa Kemal'in eksik bıraktığını tamamlama gibi bir misyonu da sezdiren Çağlar'ın vefatından önceki son büyük çabası, Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri'nin içinde bulunulan dönemin Türkçesi ile uyumlu hale getirmek olmuştur. Ancak bu çabası sırasında, sonradan çok fazla eleştirilecek olan bir durum, kendisinin Atatürkçü bir insan olarak Atatürk'ün somut ve yazılı konuşma metinlerinde tahrifat yapmasıdır. Öyle ki Çağlar, söylemin orijinalinde olan bazı sözcükleri aktarmamakta, kimi yerde de anlamını etkileyecek bir şekilde bazı sözcükleri cümleden çıkarmaktadır. Üstelik bunların önemli bir kısmı da doğrudan Atatürk'ün Bolşevikler ve Bolşeviklik üzerine kullandığı ifâdeler ile ilgilidir (İlhan, 2005: 163). Bu noktada Sadi Irmak'ın "Behçet'e gösterilecek sevgi ve saygı, Atatürk'ün de ruhunu şâd edecektir." sözleriyle övdüğü Çağlar, tıpkı 27 Mayıs'ta olduğu gibi içinde bulunulan siyasî ortamda da kendi savunduğu taraf ya da konular uğruna Atatürk'e seslenmeyi, onu konuşturmayı ya da o imişçesine konuşmayı kendinde bir hak olarak görebilmektedir.

Netice itibarıyla Atatürk, hem şiir yaşamı, hem de özel hayatı içinde Çağlar için çok ama çok önemli bir yere sahip olmuştur. Bu noktada, Çağlar'ın tüm sanat yaşamı Atatürk'ü,

onun eylemlerini, onun fikirlerini ve ideallerini anlatmakla ve halk arasında yayma gayretiyle geçmiş, bu yönüyle şiirlerini gönüllü bir şekilde ideolojik aygıt konumuna sokmuştur. Buna karşın, bir sanat türü olarak şiirde, ister istemez duyguların ve kişisel bağlılıklar ağırlıktadır. Ve bunun söz konusu şairler grubunun kendilerini Atatürkçü olarak konumlandırmaları ile bir sorun arz edeceğinden bahsedilebilir. Bu bağlamda, Kansu'nun (1971: 275) işaret ettiği husus, Atatürk sevgisiyle Atatürkçü olmanın birbirinden ayrılması gerektiğidir. Çünkü, Atatürk sevgisi sıcak bir duygu halinde kalabilir, Atatürkçü olmak ise, bir duygu değil bir eylemdir. Oysa, Çağlar'ın da başlıca temsilcisi olduğu "devlet şairleri" grubunun Atatürkçülük tahayyülleri en azından şiirleri çerçevesinde düşünüldüğünde bu görüşün tam aksi istikamettedir. Üstelik bu, bir sorun değil, bilakis olması gereken olarak da değerlendirilebilmektedir. Öyle ki, tüm bir tarih, kahramanın yapıp ettikleri olarak değerlendirildiğinde, kahramanı anlamak ve anlatmak demek o tarihi ve onun amacını anlayıp anlatmak demektir. Tüm bir sürecin söz konusu kahraman perspektifinden ele alınması ise kahramana dâir hisleri de olumlu ya da olumsuz olsun, politik ve ideolojik bir tutum haline getirebilmektedir.

Çağlar'ın konumunu ve yaşamını da bu çerçeve dâhilinde görmek mümkündür. Onun Atatürk üzerine yazdıkları ve konuştuklarını, en basit anlamıyla dalkavukluk olarak değerlendirmek ya da siyasal / ekonomik çıkarlarla girişilmiş bilinçli bir çaba olarak görmek – her ne kadar yaşamında müfettişlikten TRT Yönetim Kurulu Başkanlığı'na kadar geniş bir iş tecrübesi olmuşsa da - olası değildir. Tüm yaşamı bu açıdan sorgulansa bile, ölüm anında olanları anımsamak bunun böyle olmadığının ispatı gibidir. Kezâ, durumunun ağırlaşması üzerine evinden hastaneye nakledilmesine karar verildiğinde Çağlar'ın talebi, duvardaki Atatürk resmini yanında götürmek olmuş, resmi kucağında bir şekilde ve belki

de Atatürk'ün manevi varlığından bir etki bekleyerek yaşama veda etmiştir (Gökşen, 1970: 27). Ölüm anından da anlaşılacağı gibi Atatürk'ü bir devlet kurucusu ya da politikacının çok ötesinde bir insan olarak tanıtmayı misyon olarak üstlenmiş olan şair, yaratılmasına katkı sağladığı böylesi bir portrenin en büyük benimseyicilerinden birisi de olmuştur. Ve nasıl ki toplumsal yapı içinde kahramana atfedilen unsurlar rasyonalitenin sınırlarını aşıp mantıksızlıkları da kendi iç mantığına uyumlu hale getiriyorsa, şairin bu atıf sürecine kendini adaması, atfettiği unsurlarla kendini özdeşleştirmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Bu ise Behçet Kemal'i ve benzer şairleri iktidara yakın olma peşindeki çıkarcı tiplerden olabildiğince uzaklaştırırken, kendilerini ele almada epigon sıfatından yararlanmayı da o derece cazip kılmaktadır.

Sonuç Yerine ya da Atatürkçülük ile Epigonluk Arasındaki "İnce Çizgi Üzerine"

Sen gittin "Hulûs bitti..." dediler
Bir "riyâ devri" geldi Atam!...
Yaranmak olsa bile, ah
Sana yaranmak güzeldi Atam
(Çağlar, 1994: 28).

Epigon kelimesi, sözlük anlamı olarak taklit eden kimse anlamında kullanılmakta, özel olarak da önemli sanatçıları (yazarları, ressamları, vs.) taklit eden kimseye göndermede bulunmaktadır. Ancak sözcüğün taşıdığı bu anlam, zamanla genişleyerek siyasî bir karakter kazanmış, özellikle de Troçki'nin Stalin ve Stalinistler üzerine eleştirileri çerçevesinde, "bir görüşü ya da kişiyi metalaştırarak, putlaştırarak, ancak hakkında okumadan, düşünmeden kabul eden, inanan kişi"leri nitelemede kullanılmaya başlanmıştır. Bu noktada Çağlar'ın ve benzerlerinin epigon olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı konusunda bir fikre varabilmek için öncelikle Troçki'nin kavramı nasıl bir muhteva ile kullandığı üzerinde durmak gerekmektedir.

Bununla ilgili olarak ilk söylenmesi gereken Troçki'nin epigon'u sözlük anlamına uygun bir şekilde bir niteleme sıfatı olarak kullandığı ve bunu farklı eserlerinin birçok farklı bölümünde andığıdır. Bu nedenle de ancak epigonlara referansta bulunduğu farklı yerlere göz atılarak (Trotskiy, 2006; Troçki 1998) genel bir tablo oluşturulabilir. Bu tablonun en belirgin yönü ise epigonların geçmişi, bizzat o geçmişte faaliyet gösterenler ve rol oynayanlar adına tahrif etmeleri ve tarihsel süreci kendi bakışlarınca yeniden yazmalarıdır. Epigonların Stalinist anlayış çerçevesinde öncelikle yaptıkları, Lenin döneminde inşâ edilen devrimci Bolşevik geleneğin pek çok noktada tahrifi ve inkârıdır. Bunun gerçekleştirilmesi ise geçmişin somut gelişmeleri üzerinde istenildiği gibi oynanması, verili bilginin amaç ve içeriğinden soyutlanarak farklı amaçlar doğrultusunda kullanılması ve geçmişte yaşanmış olayların içinde bulunulan zaman diliminin koşulları çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi ile mümkün olmuştur. Bu bağlamda, Troçki'nin epigonların Rus devrimi sırasında, Lenin ve Troçki arasında devrimci iktidar sorununda belirmiş olan farklılıkları abartarak ve çarpıtarak gündeme getirdikleri eleştirisi, tam da bahsedilen hususun bir örneğidir. Keza, burada yapılan, geçmişte kalmış bir tartışmanın o dönemin koşulları ve tartışan tarafların özellikleri hiçe sayılarak, içinde bulunulan zaman diliminde yeniden gündeme getirilmesidir. Bu yolla Troçki'nin Lenin'le ne tür ayrılıklar yaşadığı vurgulanabilecek, Troçki, o günün siyasal tartışmalarında, geçmişe referansla zor durumda bırakılmaya çalışılacaktır. Ayrıca Troçki, Lenin dönemine ait belgelerin gözden uzak tutularak enternasyonal programının epigonların kendi görüşlerinin ilanı gibi yansıtıldığını ve bu yolla geçmişin kendi gerçekliğinin gözden ırak tutulduğunu vurgularken, bu noktada epigonların oynadıkları bir diğer olumsuz rolün de altını çizmektedir. Bu bir kez başarıldıktan sonra, artık, tarihin epigonların diledikleri biçimde yeniden yazılmasının önünde engel kalmayacak, hatta Bolşevikler'in

Ekim devrimi olmadan önce, bir düşman ordusuyla karşı karşıya kalacaklarını, askeri komünizmden NEP'e geçeceklerini ve ihtiyaç halinde kendi milli sosyalizmlerini kuracaklarını önceden bilebildiklerini içeren gayrı ciddi bir tarih anlayışı dayatılabilecektir.

Epigonlar, tarihsel olayların ele alınması ve geçmişin sonraki nesillere aktarılması noktasındaki rolleri itibarıyla ele alındığında, Behçet Kemal Çağlar başta olmak üzere Atatürk için/hakkında yazan şairlerin de benzer bir işlevi yerine getirdikleri söylenebilir. Aralarındaki ayrım noktası ise sonradan icat edilen bir tarihin mucitleri olmak yerine böylesi bir icadın yerleşeceği ortamın tesisine katkı sağlamalarıdır. Bu noktada, çizdikleri Atatürk portresinin güçlendirdiği, Tanzimat'tan beri sürmekte olan Batılılaşma ve modernleşme gayretleri görmezden gelinerek bu sürecin temel öznesi olan; Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasında sanki yerel oluşumların, gerilla faaliyetlerinin ya da diğer başka isimlerin payı yokmuşçasına tek başına mücadeleyi veren; sanki kavramın kendisi göreceli değilmiş gibi yaptığı inkılâplarla ülkeyi bir anda "çağdaş"laştıran bir "kahraman" figürüdür. Söz konusu şairler Stalinistlerin yaptığı gibi geçmiş döneme dâir belgeleri arşivlere gömmemiş, geçmişte kalan tartışmaları içinde bulundukları güne farklı biçimde yansıtmamıştır ama, bizzat iktidar eliyle uygulanan bu yöndeki politikalara, Atatürk'ün yüceliğine ve değerine dâir sürekli ve kimi zaman ölçüsüz vurguları ile paha biçilmez bir destek sağlamışlardır. Onların yarattığı Atatürk figürü ile örneğin yakın Osmanlı geçmişinin ve hatta Milli Mücadele yıllarının göz ardı edilebileceği bir ortam doğmuş, bu sayede yalnız şairlerin değil, her bir yurttaşın baktıkları her yerde Atatürk'ü görmelerinin imkânı sağlanmıştır.

Atatürk şairleriyle epigonların arasında benzerlik kurmayı sağlayan bir diğer husus, epigon sözcüğünün anlamında yer alan, Tek Adam'ın (Lenin'in, Atatürk'ün...) *ikinci sınıf*

izleyicisi olma durumudur (Belge, 2010). Stalin örneğinde kitlesel kıyım ve tasfiyelerinden sonra, onun çevresinde kalan ve onun sözünden çıkmayan kadrolar epigonları meydana getirirken, Atatürk örneğinde duruma bakıldığında, bir kıyımın değil fakat, milli mücadele ve yeni bir devlet inşâsı sürecinde gerçekleşen tasfiyeleri ekseninde epigonların ortaya çıktığı gözlenmektedir. Zaten böylesi bir tutumun pratiğe aktarımı ile Atatürk'ün çevresinde artık dar bir kadro kalacaktır. Bu kadronun siyasetçi, bürokrat ya da sanatçı üyelerinin nitelik ve becerileri hakkında bir sınıflandırmaya gitmek bu yazının konusu değildir. Ancak söz konusu isimler, Belge'nin (2010) tespit ettiği üzere, kendilerini zaten her şeyde Atatürk'ün eşsizliğini vurgulamaya ve her sözlerinde bunu aktarmaya gayret ettiklerinden, onların ikinci sınıf olup olmadıkları hususu önemsizleşmektedir. Kezâ, söz konusu kadronun temel özelliklerinden biri, tıpkı Hasan Âli Yücel gibi Atatürk'ün "Sıfırı tarif edebilir misiniz?" sorusuna "Sıfır işte efendimizin solunda olan bendenizim," yanıtını verişindeki kendini gösterir (Mango, 2007: 544). Yücel gibi, gelecekte ülkenin en önemli Milli Eğitim Bakanları'ndan biri olacak olan bir ismin bile "sıfır"lığı gönüllü bir şekilde kabulünün mesajı ise açıktır. Bu yolla "siz hiçbir şeysiniz; o ise her şeydir; ona erişmeniz, yaklaşmanız söz konusu değildir; bunu aklınızın ucundan geçirmeyin" anlamına gelecek bir tapınma geleneğinin sunumu yapılmaktadır (Belge, 2010).

Epigonların özellikleri ile ilgili olarak unutulmaması gereken bir diğer yön de, söz konusu tapınma geleneği ile bağlantılı bir şekilde onların yalnız önderini izleyen değil, onun belirleyici özelliğini abartarak taklit eden kişiler olmalarıdır. Belge (2002: 38), Atatürk konusunda onun otoriterliğinin ön plana çıkarılıp takipçileri tarafından bu yönünün izlendiğini söylerken haklı olmakla birlikte, Atatürk muakkipleri, yani izleyen, takip eden ama aynı zamanda da onu tağyir ve iptal edenler, "abartma" filline başvurularının sıklığı nezdin-

de farklı bir görüntü sergilemektedirler. Özellikle de şiirde "mübalağa"nın bir edebî sanat olmasının da verdiği imkânlar ile Çağlar ve diğerleri, Atatürk'ün tek bir yönünü değil bizzat şahsını abartarak resmetmekte, Atatürk herhangi bir konuda ne söylemiş ya da ne yapmışsa bunu yegane doğru, güzel, iyi veya gerçek konumuna yerleştirmektedir. Böylesi bir çerçevede "Atam neylerse güzel eyler" türü bir abartma, buna uygun olarak çizilen resmin takipçiliğini de gerçek Atatürkçülük olarak sunulmasını beraberinde getirmektedir. Ayrıca Troçki'nin, epigonları kendilerini sonsuza dek dünyanın merkezine yerleşmiş sandıkları ve bağnaz bir kendine beğenmişlik içinde oldukları yönündeki eleştirileri, muakkipler için de söylenebilecektir. Kezâ, onların kendilerini merkez olarak görmeleri o denli ön plandadır ki, bu konumlarını meşru kılma ya da ilan etmede, kendi kalemlerinin yarattığı Atatürk'e de sıkça sarılmaları kaçınılmaz olmaktadır. Buna bağlı olarak, Atatürk'ü en iyi kendilerinin tanıdığı iddialarının ve Atatürk'ün yakınında bulunmalarının kendilerine sağladığı saygı, kısa sürede kendilerini Atatürk'ün ardından onun adına konuşabilecek ve onun çizdiği yolu kendilerinin doldurduklarını dahi iddiâ edebilecekleri bir psikoza sokmaktadır. Çağlar'ın Atatürk ve komünizm konusunda yukarıda yer verdiğimiz açıklamaları, bu durumun en somut örneğini oluşturur.

Stalin dönemi epigonları ile Atatürk dönemi şairleri arasındaki benzerliklerin bir diğeri ise "kahraman"ın putlaştırılması noktasında kendini gösterir. Bunların başında gelen ise Stalin'in epigonlarınca putlaştırılması ile şairlerin Atatürk'ü tanrılaştırması/ilahlaştırması arasındaki benzerliktir. Troçki'nin ifâdesiyle Stalin, akla gelebilecek hemen her fırsatta putlaştırılmış, ona dâir tapınma özellikle de edebiyatta yansımalar göstermiştir. Birçok şiirde kendisine yaltaklanıldığı iddiâsıyla sunulan örnek ise *'Ülkemin evladıdır o, bir baba gibi gülümseyerek ısıtır halkları / elini sıkanın mutluluk kaplar içini / Ve yükseklerden bizi izleyen göğün kan ağlar içi kıskançlıktan'*

biçimindeki dizelerdir (Trotskiy, 2006: 247). Troçki böylesi örnekleri kıyasıya eleştirirken, bu tarz bir şiirin Türkiye'deki Atatürk edebiyatı içinde kabul dahi görmeyeceği açıktır. Öyle ki dönemin şairleri için Atatürk'ün bir baba gibi ele alındığı şiirlerin herhangi bir önemi bulunmamakta, ona dâir övgüler ve yüceliğini vurgulamadaki sıfatların alt sınırı bile Stalin'e yazılıp Troçki tarafından eleştirilen örneklerin oldukça üzerinde yer almaktadır. Üslupsal farka karşılık amaçta her iki örneğin de birbirine yaklaştığı ise açıktır. Troçki'nin (2006: 229), *"Moskova basını, her gün, ulusal şair mertebesine ulaşmış şairlerin liderlere adadıkları içler acısı lirik şiirleri yayımlıyor; bunları birbirinden ayıran tek yan, yardakçılık dozlarındaki ve önemsizlik derecelerinde farklılıktır."* sözleriyle tarif ettiği durumun Ankara'da yansımaları da fazlasıyla bulunmaktadır.

Sayılan tüm bu özellikler göz önüne alındığında Çağlar ve benzeri şairlerin epigon olarak nitelendirilmelerinin mümkün olduğu düşünülmektedir. Ancak, hem başta da değinilen ve bu gibi isimlerin Atatürk'e dâir duygularının eleştirilmesinin haklı görülemeyeceği vurgusu dikkate alındığı, hem de böylesi bir kullanımın beraberinde Stalin ile Atatürk'ün de benzerliklerinin olup olmadığı tartışmasını doğuracağı için ele alınan türün "Türk usulü epigon" olarak nitelendirilmesi makul görülmüştür. Üstelik Atatürk adına, Atatürk uğruna dile getirdikleri ve Atatürkçülüğün bir ispatı olarak gösterdikleri faaliyetlerin de iddia edildiği üzere Atatürkçülük değil, epigonu oldukça fazla biçimde çağrıştıran "muakkip"lik niteliğinde olması, bu kanıyı güçlendirmektedir.

Epigonluğun "Türk usulü" açıklamasıyla birlikte kullanımının bir diğer nedeni ise bu gibi muakkiplerin çabalarının – en azından yukarıdan kaynaklanan bir zora bağlı olmaması bakımından - gönüllülük esasına dayanmasıdır. Öyle ki Stalin'in ölümünün ardından onu yüceltenler bu yola, korktukları ve mecbur oldukları için yöneldiklerini dile getirirken; Atatürk'ün ölümünden sonra böylesi bir durumla karşılaşıl-

mamıştır (Ünder, 2002: 152). Bilakis, Atatürk'ün ölümü, Türk usulü epigonların ona dâir hayranlıklarını çok daha üst perdeden övgü ve kutsallaştırmaya varan bir yüceltme ile yapmalarına neden olmuştur. Ve söz konusu isimlerden hiçbirini kelimenin basit anlamıyla dalkavuk kategorisine sokmak mümkün olmayacağı gibi, büyük çoğunluğunun samimiyetinden kuşku duymak için neden yoktur.

Samimiyeti ortaya çıkış nedenini yani epigonları asıl anlamında farklı olarak "Türk usulü" olmalarının kaynağını; böyle bir insan grubunun ortaya çıkmasında Atatürk'ün de önemli bir pay sahibi olması ile açıklamak mümkündür. Öncelikle söylenmesi gereken, Mustafa Kemal'in kendisine iltifat edilmesinden hoşlandığı ve çevresinin taşkın övgülerinden, kölece hizmetlerinden ve kendisine olan bağımlılıklarından bir tür haz duyduğudur (Armstrong, 1998: 216). Buna bağlı olarak da Çağlar'ı bizzat Londra'ya kendisi tarafından göndermesi gibi, böylesi bir grubun teşekkülü ve siyasetten (çoğu yaşamları boyunca en az bir dönem milletvekilliği yapmıştır) sanata değin geniş bir alanda söz sahibi olmasında payı büyüktür. Bu grubun etkinliğinin salt şiirle sınırlı kalmamasının ve üzerinde ayrıntılı şekilde durulmasının nedeni ise şiirlerde de yer bulan anlatı biçiminin tarihin ele alınışına da yansımasıdır ki söz konusu tarih anlayışının kurucu ve temel metni herhangi bir Behçet Kemal Çağlar şiiri değil, bizzat Atatürk'ün Nutuk'udur. Dolayısıyla şairler kadar Atatürk'ün de tarih yazımına yaptığı etkinin önemli ve belirleyici olduğu açıktır.

O, Nutuk'u ile amacını inkılâbın incelenmesinde tarihe kolaylık sağlamak olarak açıklasa da, ona kişisel bir cümle ile başlamakta ve bütün Milli Mücadele tarihini ve hemen sonrasını, kişisel bir değerlendirme ile yorumlamaktadır. Bu açıdan Nutuk, bir önder kadronun, geçmiş siyasî gelişmeleri ve mücadeleleri değerlendirmesi değil, bütünüyle Tek Adam'ın değerlendirmesidir (Koçak, 2009: 175). Ancak, bu değerlen-

dirme yalnız 1927 yılı için öngörülmemekte, tarihe kolaylık sağlama amacı da devamında gelecek kuşakların ahlakî terbiyesini üstlenme ve onu da eğitme hakkını kendinde görmesine dönüşmektedir. Kezâ, burada Atatürk, yardımcı olmak adına tarihin ve gelecek kuşakların kendisini ve olayları doğru değerlendirmesini arzu etmekten ziyade kendisini ve olayları tam da kendisinin anlatmış oldukları çerçevesinde değerlendirmelerini sağlamayı görev bilmektedir.[13] Üstelik bu yapılmadığı takdirde bu değerlendirmeyi yapamayanların siyasî ahlaklarının doğru gelişeceği de şüphelidir (Parla, 1994: 58).

"*Tarih yazmak, tarih yapmak kadar mühimdir.*" sözü ile tarih yazıcılığının önemi dikkat çeken Atatürk, bizzat Nutuk'u ile her iki eylemi de şahsında bütünleştirmiş, içinde bulunduğu zaman diliminde dile getirdiği geçmiş görüşünü, gelecek nesillere miras olarak bırakmıştır. İzlenen kişi olarak bizzat Atatürk'ün kendisi, böylesi bir tutum takınırken, onun izleyicileri olarak epigonların, ona içten bağlılıklarının bir göstergesi olarak bu tutumu şiirlerinde devam ettirmelerinde şaşılacak bir yön kalmamaktadır. Üstelik bunu yaparken de öncelikli kılavuzları yine Nutuk olacaktır:

> O, kurtarandır (halaskar), koruyandır (hami), kurandır (bani), yetiştirendir (mürebbi), yol gösterendir (mürşit), denedeyendir (vasi), önder olandır (pişüva), layık olandır (liyakatli), şaşmaz olandır (layetezelzel), baş-başkandır (reis), havarileri olandır, tekdir ("Ben"), en büyük babadır (Atatürk). Daha sonra izleyicileri ve toplum tarafından Atatürk'e yakıştırılacak – çoğu resmen ve yaygın olarak – olan bu yüceltici, ululayıcı sıfatların hepsinin zaten *Nutuk*'ta açık ya da dolaylı ve örtük, Atatürk'ün öz yakıştırmaları olarak kendileri ve tanımları, izleri ve gerekçeleri vardır (Parla, 1994: 167-68)

Dolayısıyla "Türk usulü epigon" biçiminde bir kate-

13 Nutuk'un Gençliğe Hitabe ile sonlanmasının hemen öncesinde Atatürk, "*Bunda ulusum için ve yarınki çocuklarımız için dikkat ve uyanıklık sağlayabilecek kimi noktaları belirtebilmiş isem, kendimi mutlu sayacağım*" demektedir (Giritli, 1997: 656-57).

gorinin varlığını borçlu olduğumuz kişi doğrudan doğruya Atatürk'ün kendisidir. Behçet Kemal Çağlar ve nice Çağlar'ların yaptıkları, sosyal ve kültürel bir geçmişe sahip olan kahramana dayalı tarih anlayışını Atatürk'ün şahsında somutlaştırarak ve yakın geçmişlerini yine Atatürk'ün söyledikleri çerçevesinde yorumlayarak, onun dolaylı yoldan kendine yakıştırdıklarını yüksek sesle ifâde etmek olmuştur. Onun ölümünden sonra ise izleyicilik nitelikleri başka bir boyut almış ve Atatürk'ü en hakiki şekilde temsil etme ve genç nesillere anlatma işlevinin gönüllü erleri olmuşlardır. Bunu yaparken ise ne zaman kendi güncel konumlarının tesirinde kaldıklarını ve ne zaman gerçekten Atatürk'ü temsil edebildiklerini kestirebilmek kolay değildir. Kimi zaman Ata'nın hayatının film olarak çekilmesine *"Atatürk'ün yerine rol yapacak hiçbir oyuncu yeryüzüne gelmemiştir. Kimse onun gibi bakamaz, onun gibi yürüyemez, konuşamaz, kimse onun gibi olamaz. Atatürk oynanamaz. Onun bakışı, onun kaşlarını çatışı, onun incelik dolu devinimleri, hiçbir insanın gösteremeyeceği davranışları başkası tarafından yinelemez. Atatürk tekti. Onun gibisi bir daha gelemez"* diyerek karşı çıkanlar da (Apaydın, 1981: 287); 12 Eylül'ün Atatürkçülüğünü inşâ edenler de bir şekilde onlar ve onları miras bıraktığı Atatürk tasavvuru olmuştur. Ve günü gelip de böylesi bir tutum "Tören Atatürkçülüğü" olarak nitelendirildiğinde[14], Atatürkçülük ile Tören Atatürkçülüğünün nerede ve nasıl birbirinden ayrılabileceği konusunda bizi çıkmaza sürükleyen, söz konusu epigonlarca yaratılan külliyattan başkası değildir.

Kadir DEDE

14 Tören Atatürkçülüğü, en genel biçimi ile Atatürk'ün çağdaşlaşma, hümanizm, aydınlanma, kalkınma ve laiklik gibi konulardaki eylem ve düşüncelerinin göz ardı edilmesi ve sadece söylev ve şiirlerle, anma törenleri ve kutlamalarla, heykeline bırakılan çelenklerle anılması eylemlerinin Atatürkçülük olarak kabul görmesi durumuna karşı kullanılan eleştirel bir ifâdedir. Bu bağlamda yürütülen tartışmalarla ilgili olarak bkz. (Akşin, 1996) ve (Akşin 2003).

KAYNAKÇA

AKBAL, Oktay (1975) ***Atatürk Yaşadı Mı,*** İstanbul: Varlık Yayınları.

AKŞİN, Sina. (1996). ***Türkiye'nin Önünde Üç Model.*** Ankara: Telos Yayınları.

AKŞİN, Sina. (2003). ***Atatürkçü Partiyi Kurmanın Sırası Geldi.*** Ankara: İmaj Yayınları.

APAYDIN, Talip. (1981). "Atatürk'ü Anlamak ve Anlarmak". İçinde ***Gerçek Atatürkçülük.*** Der. K. Akçay. İstanbul: y.y. s. 285-289.

ARMSTRONG, H.C. (1998). ***Bozkurt.*** Çev. G.Ç. Güven. İstanbul: Arba Yayınları.

ATAY, Falih Rıfkı. (1998). ***Çankaya.*** İstanbul: Bateş Atatürk Dizisi.

BAHTİYAR, Ömür. (1999). ***Atatürk Şiirleri Antolojisi.*** İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

BAŞKAYA, Fikret. (2005). ***Paradigmanın İflası – Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş.*** Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.

BAŞKAYA, Fikret. (2007). ***Reel Atatürkçülük.*** Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.

BAYKAN, Toygar Sinan (2008). "Milli Teyakkuz Zihniyeti ve Bileşenleri". ***Birikim.*** (235): 42-48.

BELGE, Murat. (2002). "Mustafa Kemal ve Kemalizm". İçinde ***Modern Türkiye'de SiyasiDüşünce cilt 2 – Kemalizm.*** İstanbul: İletişim Yayınları. s. 29-43.

BELGE, Murat. (2010). "Epigon Olgusu". ***Taraf.*** 16 Temmuz.

BERKES, Niyazi. (2005) ***Unutulan Yıllar,*** İstanbul: İletişim Yayınları.

BURDURLU, İbrahim Zeki. (1967). ***Atatürk Şiirleri Antolojisi.*** İzmir: Eğitim Enstitüsü.

CARLYLE, Thomas. (1973) ***Kahramanlar,*** çev. R.N. Güntekin İnkılap ve Aka Kitabevi .

ÇAĞLAR, Behçet Kemal (1955). ***Dolmabahçeden Anıt-kabire.*** İstanbul: Sel Yayınları.

ÇAĞLAR, Behçet Kemal (1969) ***"Ondan Hatıralar", Atatürk Denizinden Damlalar*** içinde, İstanbul: Ak Yayınları, s. 266-275.

ÇAĞLAR, Behçet Kemal. (1994). ***Benden İçeri.*** Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları.

GİRİTLİ İsmet (1997) "Okunuşunun 70. Yılını Kutladığımız Büyük Nutuk Nedir", ***Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi,*** cilt 13(38), s. 649-659.

GÖKŞEN, Enver Naci. (1970). ***Behçet Kemal Çağlar.*** Ankara: Türk Dil Ku-

rumu Yayınları.

HEPER, Metin. (1981). "Kemalizm İncelemelerin Gündemi". İçinde ***Gerçek Atatürkçülük.*** Der. K. Akçay. İstanbul: y.y. s.154-158.

HOBSBAWM, Eric. (2006). "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek". ***Geleneğin İcadı*** içinde. Der. E. Hobsbawm & T. Ranger. Çev. M. M. Şahin. İstanbul: Agora Kitaplığı. s. 1-18.

İLHAN, Attila. (2005). ***Hangi Atatürk?.*** İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

KARAL, Enver Ziya. (1969a). "Atatürk'ü Anlamak". İçinde ***Atatürk'eSaygı.*** Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KANSU, Ceyhun Atuf. (1971). ***Atatürkçü Olmak.*** İstanbul: Varlık Yayınevi.

KOÇAK, Cemil. (2009). ***Geçmişiniz İtinayla Temizlenir.*** İstanbul: İletişim Yayınları.

KUTAY, Cemal. (1970). ***Beklenen Adam.*** İstanbul: Geçmişten Günümüze Türk Kitaplığı.

MANGO, Andrew. (2007). ***Atatürk – Modern Türkiye'nin Kurucusu.*** Çev. F. Doruker. İstanbul: Remzi Kitabevi.

ORAN, Baskın. (1997). ***Atatürk Milliyetçiliği – Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme.*** Ankara: Bilgi Yayınevi.

OY, Aydın (1989). ***Şiir Dünyamızda Atatürk.*** Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

PARLA, Taha (1994). ***Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları cilt 1: Atatürk'ün Nutuk'u,*** İstanbul: İletişim Yayınları.

TEKİNALP. (1998). ***Kemalizm.*** İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

TROÇKİ, Lev Davidoviç. (1998). ***Rus Devriminin Tarihi.*** Çev. B. Tanatar. İstanbul: Yazın Yayıncılık.

TROTSKİY, Lev Davidoviç. (2006). ***İhanete Uğrayan Devrim.*** İstanbul: Alef Yayınevi.

ÜNDER, Hasan. (2002). "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü". İçinde ***Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce cilt 2 – Kemalizm.*** İstanbul: İletişim Yayınları. s. 138-155.

YETKİN, Çetin (2006). ***Karşıdevrim 1945-1950.*** Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.

Türkiye'de Eğitim ve Din Eğitimi Politikaları

Giriş

Türkiye'de millî eğitim sisteminin yapılandırılması Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyılda başlayan ve 19. yüzyılda ivme kazanan eğitimde yenileşme hareketlerinden izler taşımaktadır. Siyasî ve sosyal hareketlerin giderek canlandığı bu dönemde modern eğitim anlayışı, Osmanlı Devleti'nde benimsenen geleneksel dinî eğitim anlayışının ve yapılarının yerini almaya başlamıştır. Bu dönemde Batılı eğitim sisteminden yararlanılmış, eğitimde dinsel değer ve düşünüş biçimlerinin etkisi kırılmaya çalışılmıştır. Ancak, din, bir taraftan Osmanlı Devleti'nde yaşanan modernleşme sürecine ve değişime yönelik tepkileri, -31 Mart Vakası'nda görüldüğü gibi- bir çatı altında toplayan ve yönlendiren ideolojik bir işlevi yerine getirirken, diğer taraftan da iktidar için toplumsal kontrol aracı olma işlevi taşımıştır.[1] Böylelikle, kitleleri yönlendirme ve kontrol etme bakımından, dinin ideolojik işlevinin sürdürü-

1 Zürcher (2005:117) 31 Mart Vakası'nda yapılan "şeriat çağrısı" ile ayaklanmaya katılanların talepleri arasında herhangi bir ilişkinin mevcut olmadığını savunurken, "şeriat çağrısının" kitleyi harekete geçiren bir slogan olmaktan öteye gitmediğini vurgulamıştır. Bir başka açıdan ise 31 Mart Vakası, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarının yolunu açan "gerici" bir referans olma işlevini yerine getirmiştir.

lebilmesi için dinî sembol ve düşünüş biçimlerinin topluma aktarılma sürecinde din eğitimi önemli bir araç olmuştur.

Cumhuriyet döneminde eğitim anlayışı, yönetici sınıfa hâkim olan milliyetçilik düşüncesi ile uyumlu bir şekilde millileştirilmeye çalışılırken, buna paralel olarak ilerleme ve kalkınma anlayışı çerçevesinde teknik eğitime de önem verilmiştir. Modernleşme sürecinde sarsılan Osmanlı döneminin dinî eğitim anlayışı, Cumhuriyet döneminde ortadan kaldırılmıştır. Ancak yine bu dönemde siyasî partilerinin söylemlerinde din konusu yer almaya devam etmiş, din eğitimi devletin kurucusu ve kollayıcısı rolünü üstlenen ve cumhuriyetçi-laik karakterini öne çıkartan Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) tarafından 1949 tarihinden itibaren millî eğitim programlarına konulmuştur. Çok partili hayata geçildikten sonra, on yıl iktidarda kalan ve bu süreçte "demokrat" kimliğini öne çıkartan Demokrat Parti (DP) ise, din eğitimi alanında uygulamaya koyduğu yeni politikalarla dinin ve dinî sembollerin siyasal söylemlerde daha fazla kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin, "imam hatip okullarının sayısının arttırılması", "imam hatip okulları mezunlarına üniversiteye giriş imkânının sağlanması" vb. konular DP döneminde siyasi gündeme taşınmış ve hâlâ da güncelliğini korumakta olan konulardır.

Eğitimde dini değerlerin ideolojik aktarım temelleri Osmanlı dönemi eğitim anlayışında da yer almıştır. Her ne kadar, Cumhuriyet döneminde laik ve millî eğitim sistemine geçişle Osmanlı dönemi eğitim sisteminden büyük ölçüde uzaklaşılmışsa da, eğitimde dinî düşünüş biçimlerinin aktarımının Cumhuriyet döneminde de "yabancı korkusu", "toplumsal devamlılık ve millî ahlâkın korunması" vb. amacıyla devam etmesi, Osmanlı dönemi, dinî eğitiminin "kul yaratma" işleviyle benzerlik göstermiştir. Türkiye siyasî tarihi içinde eğitim politikalarını ele almayı amaçlayan bu çalışmanın odak noktası din eğitimine yüklenen siyasal işlevlerin sürekliliği üzerinedir.

Bu çerçevede, Türkiye siyasal tarihi içinde eğitim ve din eğitimi politikaları ele alınacaktır. Çalışmada, öncelikle Cumhuriyet döneminde yapılandırılan millî eğitim sistemine kurumsal ve fikrî olarak öncülük eden Osmanlı eğitim sistemi ve eğitim anlayışı üzerinde durulacaktır. Osmanlı döneminde geçerli olan eğitim anlayışı, "Osmanlı'da Dinî Eğitim" ve "Dinî Eğitimden Din Eğitimi'ne: Modernleşme Sürecinde Eğitimin Laikleşmesi" başlıkları altında ele alınırken, yazının ilerleyen bölümlerinde ana eksen, Cumhuriyet döneminin eğitim anlayışının temelini oluşturan ulusal eğitim sisteminin inşâsı sürecindeki eğitim politikaları olacaktır. Son olarak, çok partili demokratik düzenin başlangıcından Türkiye siyasal tarihi içinde önemli bir dönüm noktası olan 12 Eylül darbesinin oluşturduğu 1982 Anayasası'na kadar, eğitim sistemi içinde din eğitimi incelenecektir. Son olarak, farklı tarihsel dönemlerde, siyasal ve toplumsal konularda etkisini sürdüren din eğitiminin işlevi değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Osmanlı'da Dinî Eğitim

Osmanlı Devleti'nde, yenilikçi eğitim anlayışı modernleşme hareketleriyle başlayan değişime paralel olarak gelişmiştir. Günümüzde de varlığını sürdürmesi nedeniyle bir paradoks olarak karşımıza çıkan ceza, ezber ve itâare dayanan eğitim anlayışı Osmanlı klasik dönemi eğitim anlayışının temelini oluşturmuştur[2]. Osmanlı döneminin başlıca eğitim kurumlarını sıbyân mektepleri (mahalle mektepleri), medreseler (dinî bilgilerin okutulduğu mektep) ve daha özel nitelikteki dârül hadisler, askerî ocaklar ve Enderun Mektebi oluştur-

2 Başgöz (1968), Osmanlı'nın ilk derecede eğitim veren sıbyân mekteplerinde öğrencileri cezalandırma yöntemi olarak falakanın kullanıldığına, öğretimde temel yöntemin ezber olduğuna, öğretmenlerin de aynı zamanda toplumda dinî görevleri yerine getiren kişiler olduğuna dikkat çekmiştir. Örneğin, sıbyân mektebi öğretmenlerinin aynı zamanda köyün imamı olmaları, *"Kadıların ve müftülerin bulunmadığı yerlerde, Şeriat'a dayanarak, halkın anlaşmazlıklarını uzlaştırmaları"* (Başgöz,1968:18) öğretmenlerin dini görevleri de yerine getirdiklerini göstermiştir.

muştur (Başgöz,1968). Bu kurumlar arasında en yaygın ve en fazla söz sahibi olan kurumun, medreseler olduğu söylenebilir *"Müslümanlığın malı olan eğitim kurumları olarak"* (Başgöz,1968:21) medreseler, hafız yetiştiren dârül huffazlar, mesnevi ezberlenen dârül mesneviler, Kur'an'ın okunması yöntemlerinin öğretildiği dârül kurralardan oluşmuştur (Sakaoğlu,2003:23). Eğitim kurumlarında temel olarak, Kur'an, hadis, fıkıh, kelam üzerine din eğitimi verilirken, bunların yanı sıra bazı medreselerde matematik, mantık, felsefe, astroloji ve tıp eğitimi alanlarında da eğitim verilmiştir.

Okullardaki eğitim ve öğretim dini makamların denetim ve yönetimi altında sürdürülmüştür (Başgöz,1968). Özellikle, 16. yüzyıldan itibaren eğitim sistemini belirleyen temel yapılar Gazali felsefesinin belirleyiciliği altında dinî inançlar, değerler ve dinî düşünüş biçimleri ile şekillenmiştir[3]. Eğitimde doğmalar hâkim olurken, yeni buluşlar yapan ya da düşünce üreten kişiler "dinsizlikle" suçlanarak cezalandırılmışlardır[4].

3 *"... Gazali felsefesi, bilimsel etkinliklerin yalnızca 'dinsel bilimler' ile sınırlandırılmasına yol açmış, felsefe, astronomi, tıp, matematik gibi -Fatih döneminde medreselerde okutulan- bilimler medrese programlarından çıkartılmıştır."* (Yamaner,1999:34). Gazali felsefesinde eğitim ve öğretimin temel özelliği şöyle aktarılmıştır: *"Eğitim ve öğretim öteki dünya eğilimlidir: İslami çerçeve içinde toplumsallaşmayı amaçlamaktadır: bilgi Tanrı tarafından indirilmiştir ve tartışılmaz; bilgi Tanrısal bir emir nedeniyle kazanılır; kural ve varsayımları sorgulamak hoş karşılanmaz: öğretim tarzı temelde otoriterdir; ezber son derece önemlidir; öğrencinin kafa yapısı pasif alıcıdır."* (Yamaner,1999:34)

4 Örneğin, halk arasında ve mahalle mekteplerinde deniz sularının tuzlu olma nedeni, *"Kahir suları toplandığı için deniz suyu acıdır."* şeklinde yapılırken, Fatih ve Süleymaniye medreselerinde *"Eğer denizler tatlı olsaydı sular kokuşur, ortalığı pis kokular kaplar herkes hasta olurdu. Bu yüzden Tanrı denizleri tuzlu yaratmıştır."* (Sakaoğlu,2003:22) şeklinde açıklanmıştır. Benzer şekilde, bir fetvada vebanın "cin çarpması" olduğu şeklinde yapılan açıklama, bu dönemde karşılaşılan problemlerin çözümünde araştırma ve inceleme yollarının kapalı, metafiziksel açıklama yollarının açık olduğunu göstermiştir. Bir diğer fetvada da, 1577'de Takiyüddin İbn Maruf tarafından kurulan rasathane, *"Rasar yapmaya kalkmak uğursuzluk getirir. Kütahçasına göklerin gizemini keşfetmeye çalışmak felâket getirir. Hangi ülkede buna*

Bu dönemde eğitimin temel yapısını, siyasal, hukuksal ve sosyal alanda da hâkim olan din temelli meşruiyetler ve kurallar belirlemiştir. Eğitim konuları temel olarak, dinî bilgilerin öğretilmesi ve ilerleyen süreçte sadece ezberletilmesinin ötesine geçememiştir (Başgöz,1968).

Osmanlı Devleti'nde eğitim, yenilikçi bir yaklaşımın aksine tutucu, dini makamların ve padişahın otoritesinin arttırılması temeli üzerine kurulu bir anlayış taşımıştır. *"Tanrının yeryüzündeki gölgesi"* olarak padişah otoritesi dinî temellerle meşrulaştırılmış, yenilikçi fikirler ise dini gerekçelerle bastırılmış veya cezalandırılmıştır. Sakaoğlu (2003:39), asker ocaklarında verilen eğitimin temelinde itâat olduğunu *"Saraydan başka vatan, padişahtan başka baba tanımamaları kuraldı."* şeklinde aktarmıştır. Enderun'da[5] da benzer şekilde *"... padişaha en iyi ve kusursuz hizmet vermeyi"* sağlayacak kişilerin yetiştirilmesinin amaçlandığı ifâde edilmiştir. Bu kurumlar zamanla yeni fikirlerin doğup geliştirildiği yerler olmaktan çıkarak ayrıcalıklı kurumlar haline gelmiş, örneğin, medrese görevlileri ve öğrenciler vergi vermekten ya da askerlik yapmaktan muaf tutulmuşlardır[6] (Sakaoğlu,2003). Bu dönemde eğitimin toplumsal anlamda statü kazanmak bakımından bir rant aracı olarak kullanıldığından da söz edilebilir. Medrese çevrelerinin zamanla toplumsal hayatta neyin "mübah" neyin "günah" olduğunu belirleme konusunda söz sahibi olmaya

girişildi ise, orası mamur iken harap olmuştur." denilerek yıktırılmıştır (Başgöz,1968:24).

5 İlk Enderun Mektebi Fatih Sultan Mehmet tarafından saray işlerini karşılamak üzere kurulmuştur. Bu okullara devşirme usulüne göre, Hıristiyan tebaanın çocukları ya da savaş tutsakları alınarak önce Müslüman ailelerin yanında Osmanlı-İslam kültürüne uygun şekilde eğitilmiş, daha sonra ise devlet idaresinde kullanılmak üzere Enderun'a kabul edilmişlerdir (Yamaner,1999:43).

6 İkinci Abdülhamit zamanında medrese öğrencilerinin askerlikten muaf tutulmasını sağlayan bir kanun çıkartılmış, medreseler asker kaçaklarıyla dolmuştur (Başgöz,1968:25).

başlamalarından da görülebileceği üzere dinî eğitim kurumları ayrıcalıklı bir zümrenin oluşmasına katkı sağlamışlardır. Öyle ki, ülkedeki, şeyhülislamlık, kadılık ve müftülükler medreselilerden oluşurken, "ulema" sınıfını da medrese biçimlendirmiştir (Başgöz,1968). Tüm bu manzaranın uzantısında dönemin ideal eğitim anlayışını *"Kimseye karışmayan, az konuşan, gülmeyen, eğlenmeyen, zevksiz, çok korkan, dünyaya heves duymayan insan yetiştirmek"* (Sakaoğlu,2003:32) biçiminde özetlemek mümkündür.

Dini Eğitim'den Din Eğitimi'ne: Modernleşme Sürecinde Eğitimin Laikleşmesi

Osmanlı Devleti'nin çökmeye başlamasıyla, bu çöküşe karşı çözüm arayışları giderek artmış, modernleşme fikri çöküşe karşı temel çözüm olarak benimsenmiştir. Ancak, 18. yüzyıl başından itibaren modernleşme ve batılılaşma kavramları birlikte kullanılmış, bu ise modernleşmenin kendisini temel bir "sorun" haline getirmiştir. Bir "sorun" olarak modernleşme fikrinin altında, "Batılı ülkeler gibi olma" (Çulhaoğlu,2007) algısı yer almış, Batı'nın ulaştığı güce, Batı'nın gittiği yolu izleyerek ulaşma fikrini toplumun bir kısmı şiddetle benimserken, diğer kısmı da bu fikre şiddetle karşı çıkmıştır. Bu süreci destekleyenler ve onların karşısında geleneksel düzeni sürdürmek isteyenler "ilerici" ve "gerici" yelpazesine yerleştirilmişlerdir.

Kültür değişimine yönelik tepkiler muhafazakâr ve "gerici" tepkiler olarak gelişmiştir. Türkiye siyasal hayatında modernleşme uygarlığa, bilime, kültüre üretken biçimde katkıda bulunmak (Ülken,1992) yerine, teknik ve siyasî bir konu olarak algılanırken; toplumsal ve kültürel anlamda geleneksel değerlerin korunmasına yönelik endişeler de artmıştır. Bir başka ifâdeyle, teknik anlamda modernleşme ya da teknikleşme anlayışı benimsenmiştir. Kültürel değerlerin korunup Batı'nın tekniğinin alınması askerî alanda, eğitim alanında

ve hukukî alanda gerçekleşmiştir. Siyasî olarak ise, Fransız İhtilâli ile dünyaya yayılan milliyetçilik ve meşrutiyet anlayışları çerçevesinde oluşturulan kurumlarla Osmanlı'da hayata geçirilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı'nın içine girdiği çöküşün fark edilmesiyle başlayan modernleşme sürecinde eğitim alanında yenileşme hareketleri büyük bir öneme sahip olmuştur. Ülken (1992:25), bu durumu: *"Batı kültürünün hiç değilse, askerlik ve teknik bakımdan üstünlüğü fark edilmeye başlandı. Siyasî iktidar orduyu ve askerî tekniği yenileştirme ihtiyacı duyuyordu."* şeklinde açıklamıştır. Sakaoğlu (2003:55) da, Osmanlı Devleti'nin çözülme sürecinin eğitim alanında yenileşme hareketlerinde yarattığı değişimi, *"Hükmettikleri ülkelerin halklarını tanımayan, koşullarını bilmeyen, 17. ve 18. yüzyıl padişahları, özellikle ömürlerinin ilk 30–40 yılını saray hapishanesinde geçirenler; eğer büyük yenilgilerin ve çözülüşlerin zorlamaları olmasa, İstanbul'daki medreselerin, saraydaki Enderun'un, eğitim gereksinimini fazlasıyla karşıladığı inancıyla hareketsizliklerini koruyacaklardı."* şeklinde ifâde etmiş, bunun nedenini "ülke gerçeklerini bilen bir aydın zümrenin" yokluğu ile açıklamıştır. Lale Devri'nden itibaren modernleşme sürecinde eğitim alanında başlayan yenileşme hareketleri II. Mahmut döneminde, Tanzimat Dönemi'nde, Abdülhamit döneminde ve Meşrutiyet döneminde süreklilik göstermiştir. Devlet bürokratları, Osmanlı Devleti'nin çöküşünün temel nedenini askerî alandaki gerilikler olarak tespit ederken, çözümü de ilk olarak askerî alanda gelişmekte bulmuşlardır. Bu nedenle eğitim konusunda yenileşme hareketleri, öncelikle askerî eğitim alanında gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bu süreci Osmanlı'daki bilgi ve bilgili kişi eksikliği nedeniyle, Batı'dan getirilen uzman kişiler yönlendirmişlerdir.

Eğitim alanında batılılaşma süreci ilk olarak 1773'te İstanbul'da Haliç Tersanesi'nde Mühendishane-i Bahri Hümâyûn adıyla açılan askerî denizcilik okulu ile başlamış-

tır[7]. Bu okulda Fransız Baron de Totr tarafından matematik, denizcilik, istihkâm ve topçuluk konularından oluşan bir eğitim programı hazırlanmıştır (Sakaoğlu,2003:56). Bu eğitim kurumu, Tanzimat Dönemi'nde Bahriye Mektebi haline getirilmiştir. Okulda Fransız uzmanlar ve öğretmenler askeri eğitimin modernleştirilmesi sürecini yönlendirmişlerdir. III. Selim döneminde devam eden modernleşme sürecinde, Batı tarzı düzenlemeler artmıştır. Ortaylı (2006:38) bu dönemi, *"III. Selim Devri, ... artık devlet sisteminde Avrupa modelli bir ıslahatın kaçınılmaz olduğu fikrinin yerleştiğini gösterir."* şeklinde ifâde etmiştir. III. Selim döneminde, 1793[8] yılında, Mühendishane-i Berri-i Hümâyûn (Kara Askerî Teknik Okulu) açılmıştır. 1847'de Topçu ve Mimar Mektebi adını alan okulda teknik ve askeri eğitim verilmiş, eğitim kaynakları genellikle Fransızca kitaplar ve bu kitapların sınırlı sayıdaki çevirisinden oluşmuştur. Subaylardan oluşan mühendishane mektebinde, her dershanede öğrencileri cezalandırmak için bir "falaka" yer almıştır (Sakaoğlu,2003:56). Askerî eğitim alanında 1834 yılında açılan Mekteb-i Ulûm-u Harbiye ilk büyük askerî okul olmuştur (Akşin,2002:119). Askerî terimler değiştirilmiş, bu okulda başarılı olan öğrenciler yurt dışındaki akademilere gönderilmiştir. Bu dönemde, ayrıca, Tophane Mekteb-i Harbiyesi ve Mızıka-i Hümâyûn Mektebi, Tıbhane-i Amire açılmıştır. Okullarda genel olarak fen ve matematik eğitimi artmış, Babıâli'de bir tercüme odası kurulmuş, Fransızca, Arapça ve Türkçe eğitimi verilmiş, askerî teknikler daha ileri düzeyde öğretilmeye başlanmıştır (Yamaner,1999).

Osmanlı eğitim sisteminde askerî eğitim alanında bu yeniliklere karşın, Tanzimat öncesi dönemde toplumda ge-

7 Mühendishane-i Bahri Hümâyûn'nun kuruluş tarihini Başgöz (1968), 1716 olarak aktarmıştır.

8 Mühendishane-i Berri-i Hümâyûn' nun kuruluş tarihini Başgöz (1968), 1794 olarak aktarmıştır

nel olarak okuma yazma oranları düşük olmuş, okuyanlar belirli ölçüde medreselerde din eğitimi almış ve sonuç olarak eğitim bir ayrıcalık olarak kalmıştır (Sakaoğlu,2003:59). Başgöz (1968), askerî okulların, sıbyân mekteplerinden sonraki orta dereceli okullar olduğunu, ancak sıbyân mekteplerindeki eğitimin yetersizliği sonucu okuma yazma bilmeyenlerin askerî okullarda okuma yazma öğrenerek eğitime başlamak durumunda kaldıklarını, bu nedenle sivil orta öğretim kurumlarının oluşturulması ihtiyacının doğduğunu aktarmıştır. II. Mahmut, okuma yazma oranının toplumda arttırılması düşüncesiyle 1838 yılında Mektebi İptida-i (ilkokul) ve Rüştiyeleri "eğitim ve bilimin öğrenilmesi" amacıyla kurdurmuştur (Sakaoğlu,2003). Başgöz (1968), rüşdiyelerin amaçları arasında askerî okullara öğrenci vermek de olduğunu aktarmıştır. Askerî eğitim kurumları modern teknik ve araç gereçlerle eğitim veren ilk eğitim kurumları olmuştur (Başgöz,1968:35). Modernleşme döneminde eğitimle askerî okullarda uzman subayların yetiştirilmesi amaçlanırken, sivil okullarda da merkezî bürokrasi için eğitimli ve bilgili kamu görevlilerinin yetiştirilmesi hedeflenmiştir. Bu okullar, medrese eğitimi karşısında ilk olarak medrese örgütlenmesinden farklı ve devlet kontrolünde olan eğitim kurumları olmuştur (Sakaoğlu,2003:62). Bu kadrolara ülkenin modernleştirilmesi görevi yüklenmiştir.

Bir taraftan Avrupa'nın ulaşmış olduğu güce eğitim yoluyla ulaşılabileceği savunulurken, diğer taraftan da Batı'nın "gavur"luğu vurgulanmış, *"...ehl-i İslam'in kefereye taklidi yakışmaz."* denilerek bu sürecin Batı etkisi altında gelişmesine karşı tepkiler doğmuştur (Hanioğlu,1989:13-14). Okullarda verilen Fransızca eğitimle yeni nesillere Batı kültürünün benimsetileceği fikriyle, muhafazakârlar manevî değerlerin yok olacağı inancını dile getirmiştir. *"Bizim muradımız, evlad ve ahfadımıza, sanayi kabilinden ecnebi lisanı öğretmektir. Yoksa Hıristiyanlık töreleri değil! ... İlmihal okutmadan yabancı dil*

okutulursa o çocuk kendi milletinden çıkar, okuduğu lisanın kavminden olur." (akt:Sakaoğlu,2003:65) düşüncesi bu dönemde hâkim olmuştur. Bir yandan eğitim kurumlarında dinî eğitimin yanı sıra dünyevi eğitimin verilmesi amaçlanırken Batı'nın tekniği karşısında, kültürün korunması gayesi dünyevileşmenin "dinsizleşme olarak" da düşünülmesini beraberinde getirmiştir. Ancak, yenileşme sürecinde ortaya çıkan dinî tepkiler, muhafazakâr tutum ve gerici eğilimler hâkim olamamış, devletin eylemlerinde dinî söylemin meşruiyeti giderek etkisini kaybetmiştir. Yine de, bu sürece yönelik tepkiler de durmamıştır. Örneğin, yeni okullarda kara tahta konulmasına, *"Frenk icadı nesneye Kur'an harflerinin yazılması caiz değildir."* (Sakaoğlu,2003:65) mantığıyla karşı çıkılmaya çalışılmıştır.

Tanzimat Dönemi'nde, Tanzimat Fermanı'nda eğitimle ilgili bir madde bulunmamasına rağmen, eğitim kurumlarının geliştirilmesine hız verilmiştir. *"Osmanlı Devleti'nin geleceğini ancak Batılı eğitim sistemi ile sigorta edebileceklerini düşünen Tanzimatçılar, bu sistemin – Batı eğitim sisteminin- kabataslak bir şemasını meydana getirmişlerdir."* (akt:Yamaner,1999:68). Abdülmecid, bu dönemde eğitimin yaygınlaşması ve toplumda bilgisizliğin azaltılması konusunda gerekli çabanın gösterilmesini istemiştir (Sakaoğlu,2003:70). Özellikle fen ve teknik konularda eğitimin önemi vurgulanmıştır. Bu doğrultuda, 1845 yılında Meclis-i Maarif-i Muvakkat kurulmuş, daha sonra ise, eğitim kurumlarını düzenleyen Meclis-i Maarif-i Umûmiye kurulmuş (Akşin,2002:129); bu sayede *"Osmanlı tarihinde ilk kez, maarif işleri, hükümet içinde bir nazırla temsil edilen kurumsal nitelik kazanmıştır."* (akt:Yamaner,1999:70). Bu meclis, eğitimin sistemli hale getirilmesinde önemli çalışmalar yapmış, 1869 yılında Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi ile eğitim sistemli bir hale getirilmiştir (Akşin,2002:147).

Bu dönemde yapılan düzenlemelerde Batı'nın eğitim yöntemlerinden önemli ölçüde etkilenilmiştir. Tanzimat ve

Islahat Fermanları ile Müslim, gayr-i Müslim ayrımı kaldırılarak bir Osmanlı vatandaşlığı yaratılması fikri benimsenmiştir. Bu doğrultuda azınlıklara da özel okul açma hakkı tanınmış, devletin bu okullara mâli yardımda bulunması öngörülmüştür (Sakaoğlu,2003:73). Bu süreçte, eğitime olan ilgi giderek artmıştır. Meslek ve teknik okullar, öğretmen okulları ile sanat okulları[9] açılmış ve geliştirilmiştir. Eğitim zorunlu hale getirilmiş, okuma ve yazmanın yaygınlaştırılmasına ve iş eğitimine önem verilmiştir. Bu dönemde, bir üniversite kurulmaya çalışılmış, ancak 1869'da açılan Dârülfünun'da eğitime geçilememiştir.[10] Bu engellemelerde egemen gücün modern bilim düşüncesine yönelik yaklaşımını görmek mümkündür. Bilimsel meşruiyetin sağlanması için bilimsel düşüncenin dinsel doğmalarla uyum sağlaması temel bir gereklilik olmuştur. Dinsel doğmaların egemenliğinin sürdürülmesinde Osmanlı dönemi dinî eğitim anlayışı önemli bir işlevi yerine getirmiştir.

Toplumsal olarak eğitimli kişi sayısı yeni açılan okullarla arttırılmaya çalışılırken, Tanzimat'ın amaçladığı eğitim politikaları temel olarak devlet katında eğitimli kadroların arttırılması düşüncesine dayanmıştır. Bu amaç doğrultusunda 1859 yılında Mekteb-i Mülkiye açılmıştır (Akşin,2002:147). Okul, Osmanlı'nın ilerlemesi ve modernleşmesi sürecinde merkezî yönetimi güçlendirmek, taşrada merkezî yönetimin ağırlığını hissettirecek eğitimli bürokratlar göndermek gibi işlevleri yerine getirmiştir (Sakaoğlu,2003). Modernleşme döneminde Batı ile ilişkilerin gelişmesi, aydınların Batılı tarzda eğitilmesi ihtiyacı doğrultusunda 1868'de Galatasaray Sultânisi açılmış-

9 1860 yılında Mithat Paşa tarafından açılan sanat okullarının ders programları ile bulundukları bölgenin ihtiyaçları birbirleriyle ilişkili olarak seçilmiştir. Başgöz (1968:37), yöntem bakımından sanat okulları ile Köy Enstitüleri arasında benzerlikler olduğuna dikkat çekmiştir.

10 Dârülfünun, 26 Mart 1871 tarihinde Cemaleddin Efgani'nin içinde "peygamberliğin bir sanat olduğunu" söylediği konuşması nedeniyle, dini gerekçelerle kapatılmıştır (Akşin,2002:147). Dârülfünun Müdürü Hoca Tahsin Efendi de çalışmaları dolayısıyla dinsizlikle suçlanmıştır.

tır (Akşin,2002:147). Okul, *"Fransa'daki liselerin eğitimini ve fenlerini verecek, her sınıf uyruklardan memleket hizmetine yetişecek, Türkçe ve Fransızca'nın eşit düzeylerde okutulacağı"* bir kurum olarak tasarlanmıştır (Sakaoğlu,2003:85).

Her ne kadar Tanzimat döneminde, eğitim alanında eğitimin modernleşmesine yönelik gelişmeler yaşanmışsa da ülkede örgütlü ve modern bir eğitim sistemi kurulamamıştır. Bu dönemde eğitim zorunlu hale getirilmiş ve eğitim kurumları yaygınlaştırılmaya, eğitim devletin kontrolüne alınmaya çalışılmıştır. Batılı tarzda oluşturulan bu eğitim kurumlarına medreselerden ve muhafazakâr çevrelerden gelen tepkiler sürmüş, medeniyet ve kültür ayrımı anlayışı çerçevesinde eğitimin teknik konularda Batıcı, kültürel konularda ise gelenekçi olması istenmiştir.

Eğitimin devlet tarafından ideolojik bir aygıt olarak sistemli biçimde kullanılması ancak II. Abdülhamit döneminde gerçekleşmiş, eğitim kurumlarının yalnızca merkezde değil, ülkenin birçok yerinde açılması hedeflenmiştir. Abdülhamit döneminde devlete bağlı kadroların yetiştirilmesi amacıyla Mekteb-i Mülkiye'nin yeniden düzenlenmesi, Osmanlı'daki bazı aşiretlerden alınan çocukların aşiret okullarında saraya bağlılık içinde yetiştirilmesi, okulların ve öğretmenlerin devlete bağlılık konusunda baskı altında tutulması gibi yöntemlere başvurulmuştur. Eğitim'de laik eğitim anlayışının etkisi azalmıştır (Akşin,2002:181). Sakaoğlu (2003:98), Abdülhamit'in okulların ders programlarını çoğu zaman kendisinin düzenlediğini aktarmış, okul kitaplarından *"vatan, hürriyet, meşrutiyet, murad, sosyalizm vb."* sözcükler atılmıştır (Sakaoğlu,2003:98). İlk ve orta düzeydeki okullarda ve köy okullarında derslerin seçiminde din ve ahlâk bilgisi ön planda tutulmuş, öğretmen seçimlerinde de benzer şekilde Kur'an bilgisi, Türkçe rahat okuyup yazmak ve Arapça bilgisi öne çıkmıştır (Sakaoğlu,2003). Okullarda eğitim ve öğretimden ziyâde, *"Disiplin cezaları, ihtardan ihraca değin, eğitsel hiçbir yönü bu-*

lunmayan bir dizi despotik işlemler(in); ödüllendirmeler(de) ise subjektif kararlara dayalı, kıskançlık ve ayrıcalık yaratan yapay değerlendirmelerin" (Sakaoğlu,2003:113) belirleyici olduğu ifâde edilmiştir. Ülkede yükselen hafiyelik, padişaha bağlılık ve itâatkârlık eğitim kurumlarında yaygınsa da, Batılı eğitim anlayışını savunan, milliyetçi ve meşrutiyetçi değerleri ön plana çıkartan aydınlar eğitimin çağdaşlaştırılmasını savunmuşlardır. Ancak, bu dönemde, eğitim anlayışında din ve ahlâk ile otoriteye itâat düşüncesi hâkim olmuştur.

II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) eğitimi, toplumu biçimlendirmenin ve bir arada tutmanın aracı olarak görmüştür[11]. Dolayısıyla, eğitimin örgütlenmesi ile ilgili olarak İTC'nin özellikle –Tunçay'ın (1989:32) ifadesi ile- 1909–1913 arasındaki "denetleme iktidarı döneminde" kapsayıcı bir eğitim anlayışı hâkim olmuştur[12]. Bu dönemde, aynı zamanda, laik ve Osmanlı yurttaşlığı düşüncesini içeren bir ulusal eğitim anlayışı da gelişmeye başlamıştır. Dinî ritüellerin yanı sıra, İTC iktidarını sembolize eden ve dine dayanmayan bir yurttaşlığın ritüelleri olarak geliştirilen kutlama ve bayramlar, İTC'nin laiklik ve ulusallık boyutunu ortaya koymuştur. Üstel (2005:29), *"II. Meşrutiyet'in ilanının yıl dönemlerinde kutlanan 'İyd-i Milli-yi Osmani' ve 'İyd-i Milli'nin Yevmi Küşâdı' bayramı, 1915'ten itibaren kutlanan Mektepliler Bayramı, ilk kez 1916'da kutlanan İdman Bayramı, ... vatandaşların rejim konusunda iman tazelemelerini sağlamak yönünde önemli bir işlev yüklediğine"* işaret et-

11 Meşrutiyet döneminde eğitim yoluyla milli değerlerin oluşturulması ve aktarılması amacının yanı sıra, eğitimin iktidarın ideolojik bir aygıtı olarak kullanılması, eğitim sisteminin partileştirilmesi gibi eğilimler ortaya çıkmıştır. İttihat ve Terakki'nin desteklediği okullara İttihat ve Terakki Mektebi adı verilmiştir (Sakaoğlu,2003:133). Sakaoğlu (2003:133), bu okulların parti propagandası amacıyla kullanıldığına işaret etmiştir.

12 Üstel (2005:28) özellikle 31 Mart Vaka'sından sonra İTC'nin her türlü farklı fikri "şeytanileştirdiğini" ifâde etmiş, 'irtica' sözcüğünün ders kitaplarında yer almaya başladığını aktarmıştır.

miştir. Bir takım yenilikler gerçekleştirilmiş, örneğin, ilk kez öğretmen yetiştiren okullarda pedagoji dersi konulmuştur (Sakaoğlu,2003). Eğitimin yaşam için pratik işlevi üzerinde durulmuş; eğitim, kişinin toplumun ilerlemesi için bir araç olarak düşünülmeye başlanmıştır. Üstel (2005:30), II. Meşrutiyet için okulun vatandaşın inşâsındaki roliine vurgu yaparken, bu dönemde çocuğa yönelik ilginin *"... II. Meşrutiyet'in getirdiği değerler sistemi doğrultusunda biçimlendirilecek yeni kuşakların üretimi sorunsalı"* doğrultusunda arttığını aktarmış, *"...toplumun geleceği olarak görülmeye başlanan çocu(ğun) 'rejimin geleceği' açısından devletin manipülasyon alanın içine çekildiğini"* vurgulamıştır. Eğitim aracılığıyla biçimlendirilen çocuğun, *"Dinîne bağlı, milliyetini tanır, eğitimli ve aydın bir vatansever"* (Üstel,2005:37) olması beklenmiştir. Eğitim programlarında din ve ahlâk eğitimi, ülkenin geleceği için en temel unsur olarak ifâde edilmiştir[13]. Osmanlı vatandaşlığının ötesinde millî bir eğitim anlayışının oluşmaya başlaması, Balkan Savaşı sonrasında Osmanlı'nın giderek parçalanması ve İmparatorluğu bir arada tutma fikrinin giderek bir hayale dönüştüğünün fark edilmesiyle gerçekleşmiştir.

Bu gelişmeler karşısında, Tanzimat deneyimine karşı, kültürel değerlerin muhafazası konusu gündemde kalmaya devam etmiştir. Bu düşünce doğrultusunda, millî eğitim ile öğretim arasında medeniyet/hars ayrımında olduğu gibi bir ayrıma gidilmiş, eğitim dinsel temellerinden ayrılıp, millî bir iş olarak algılanırken, öğretim uluslararası bir medeniyet işi,

13 Örneğin, Üsküp Dârülmuallimîn-i Rüşdiyesi Müdürü Sabri Cemil, okulda ahlâk eğitiminin çerçevesini belirleyen ders olan Malumat-ı Medeniye dersine yönelik yazdığı kitapta, *"Çocuğu bir filozof gibi tabiat efali (işleri) hakkında muhakeme etmekten ziyâde bütün muktezayat-ı hayatiyeyi (yaşamsal gelenekleri) bir namuslu adam gibi hüsn-ü ifâya sevk etmelidir. Binaenaleyh muallimler şakirdana mektepte bulunduğu müddetçe aileye, vatana, ebna-i nevine (insanlığa), kendilerine, Cenab-ı Hakka karşı olan vazifelerini öğretmelidir."* diyerek bu dersin ahlâk, din ve millet temelinde işlevsel bir yaklaşımla toplumu bir arada tutma beklentisi ile "vatandaş"ların üretimine destek sağlaması hedeflenmiştir (akt:Üstel,2005:42).

teknik bir mesele olarak algılanmış, eğitim ve öğretim birbirinden ayrı ifâde edilmiştir. Ziya Gökalp (Sakaoğlu,2003:127) bu farklılığı, *"Çağdaş eğitim, çağdaş kültür gibi millî hayatın bir olgusudur. Çağdaş öğretim ise, teknoloji gibi uluslararası uygarlıktan alınabilir. Eğitimimiz mutlaka millî olmalıdır çağdaş bir toplumda, millî eğitim yoluyla çocuğa çağdaş eğitim de verilmiş olur. Biz çağdaş bir toplumuz öyleyse eğitimimizin millî olması yeterlidir."* şeklinde dile getirmiştir. Bu dönemde, Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü durumu onun gayr-i millî olmasına bağlayan görüşler ve yükselen Türkçülük aktımı, eğitim sisteminde de milliyetçi fikirleri harekete geçirmiştir. Toplumun Batılı değerleri benimsediği, geleneksel değerlerin ise giderek yok olduğu üzerinde durulmuş ve "medeniyetçi eğitime karşı, harsçı eğitim" savunulmuştur. Gökalp (1973, 50-51), eğitimin millî kültürü bireylere aktaracak bir araç olarak görmüş, bu durumu, *"Terbiyenin gayesi millî fertler yetiştirmektir. Millî fertler yetiştirmek ise, doğrudan doğruya 'millet yapmak' demektir. Bununla beraber, hakiki ferdiyetler de ancak bu millî fertlerdir; çünkü fert, ancak millî kültürün temsilcisi olduğu zaman, bir şahsiyete sahiptir... Gayr-i millî fertler ise, dejenere dediğimiz şahsiyetsiz insanlardır."* şeklinde ifâde etmiştir. Gençlerin ahlâkî ve dinî değerlerle eğitilmeleri ve millî bir terbiyeye sahip olmaları, eğitimden beklenen bir sonuç olarak düşünülmüştür (Başgöz,1968). İsmail Hakkı Baltacıoğlu, eğitim konusunda Batılı tarzda örgütlenen eğitim sistemine yönelik olarak *"Köyü yaratan mektep değil, mektebi yaratan köydür."* (Sakaoğlu,2003:136) diyerek, eğitimin örgütlenmesinde toplumsal özelliklerin ve gerekliliklerin dikkate alınması gerektiğini ifâde etmiştir[14]. Bu dönemde, pozitivizmin etkisi altında organik bir toplum ve sınıfsız bir halkçılık anlayışı hâkim olmuş, toplumun bir organizma gibi birbiriyle

14 1923 yılında Baltacıoğlu ve Gökalp, eğitimin okullarda iş esasına göre örgütlenmesi gerektiği fikrini savunmuşlardır (Başgöz,1968:129). Baltacıoğlu, eğitimin mesleki olması ve pratik olarak öğretilmesi düşüncesini ortaya koymuştur (Başgöz,1968:130-131).

uyumlu farklı parçaları olduğu düşünülmüş; eğitimin toplumsal faydaya katkı sağlayan, toplumun geçmişi ve geleceği ile bağ kuran bireylerin yetiştirilmesine dayanması savunulmuştur (Ülken,1992). Ancak, tek başına faydacı bir eğitim de eleştirilmiş, manevî değerlerin de eğitim içinde bireylere aktarılması gerektiği vurgulanmıştır (Deren,2006).

II. Meşrutiyet sonrasında İTC'nin iktidar döneminde medreseler kontrol altına alınmaya çalışılmış, *"İTC'nin ulusçuluk ve çağdaşlık ideolojisini İslamlık ilkeleriyle bağdaştırma"* (Sakaoğlu, 2003:147) anlayışı çerçevesinde, medreselerde yeni düzenlemelere gidilmiştir. Medreselerde verilen eğitim yetersiz görülmüş, *"parti propagandasını yapacak din adamları yetiştirmek için din okullarının açılması"* amaçlanmıştır (Sakaoğlu, 2003:148). Aynı zamanda, yabancı okulları ve azınlık okullarının kültürel yapıyı bozduğuna yönelik görüşlerle eğitim birliğinin sağlanmasına yönelik çabalar da artmıştır. Bu doğrultuda, Vakıflar Bakanlığı denetimindeki bütün okullar Eğitim Bakanlığı'na bağlanmıştır (Sakaoğlu,2003:148). Diğer taraftan ise, medreseler vakıflardan alınıp Meşihat'a (Şeyhülislamlık) bağlanmış, böylelikle, bir taraftan eğitim birliği sağlanmaya çalışılırken, diğer taraftan da dinî alanda öğretim ayrılığına gidilmiştir (Yamaner,1999:90).

Bu dönemde milliyetçilik ve laiklik fikirleri etkili olmuşsa da, savunulan milliyetçilik anlayışı dinî değerlerden bağımsız olmamıştır. Milli kültür, çoğunlukla dini değerlerle birlikte dile getirilmeye devam etmiştir. Bu durumun temelinde "ön milliyetçilik biçimi olarak" ifâde edilen din bağı (Hobsbawn,2006) ile ülkenin birliğinin sağlanması düşüncesi yer almıştır. Bu dönemde yaşanan dönüşüme karşı tutucu tepkiler eğitim alanında da kendisini göstermiştir. Örneğin, dönemin eğitim anlayışına karşı çıkan İslamcı şairlerden Mehmed Akif Ersoy, Batılılaşma sürecine bağlı olarak, öğretmenlerin dinî değerlerden uzaklaşmalarını "*Görmeliydin o muallim denilen maskarayı, geberir camiye girmez, ne oruç var ne na-*

maz." diyerek eleştirmiş, aydınları ve öğretmenleri *"Kendi toplumlarına yabancı hatta aralarında dinî kökünden kazımak isteyenleri barındıran bir topluluk"* olarak ifâde etmiştir (Sakaoğlu,2003:129). Meşrutiyet döneminde millî ve dinî değerlerin topyekûn önemini, eğitim bakanı olduğu dönemde (1917) ilköğretimin amacını açıkladığı konuşmasında Şükrü Bey, *"Dinine bağlı, vatanını seven, milletini tanıyan, görevini layıkıyle yapar adamlar yetiştirmek"* (Sakaoğlu,2003:130) şeklinde belirtmiştir. Gökalp (akt:Ayhan,1999:16), Cumhuriyet sonrasında da savunduğu dinin toplumsal işlevini; *"Bütün hayatlarında kuvvetli bir seciye gösteren insanlar umûmiyetle çocukluklarında dinî terbiye alanlardır. Çocuklukta din terbiyesi almayanlar ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamağa mahkûmdurlar."* şeklinde ifâde etmiştir.

Modernleşme sürecinde dinî eğitimden millî eğitimin bir parçası olarak din eğitimine geçiş gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Osmanlıda modernleşme süreci içinde değişimin zorunlu olduğu anlaşılmıştır. Din temel meşruiyet kaynağı olmaktan çıkmışsa da, milliyetçiliğin etkin ve temel bir parçası olarak korunmuştur. Bu dönemden sonra din eğitiminin önemine daha çok manevî değerler üzerinden vurgu yapılmıştır. Aynı zamanda, dinsel meşruiyetlerin sürdüğü toplumsal yapı içinde dinsel referanslarla geliştirilen siyasal söylemler ve uygulamalar dinin ideolojik işlevini belirgin ölçüde artırırken, din eğitimi bu işlevin gerçekleşmesinde ve sürekliliğinin sağlanmasında temel bir araç olmuştur.

Cumhuriyet Dönemi Eğitim İdeolojisi: Dinî ve Millî Değerlerin İnşası

Milli Mücadele döneminde eğitim, milletin inşâsında ve "çağdaş medeniyete" ulaşma yolunda temel bir araç olarak görülmüştür. Osmanlı Devleti'nin yıkılışının nedeni eğitimsizlik ve bilgisizlik olarak tespit edilirken, "çağdaş medeniyetler" arasında yer alma, ulusal kimlik altında birleşme ve dinî te-

mellerden arındırılmış bir eğitim anlayışı ile *"aydın yurttaşların"* yetiştirilmesi zorunluluğuna bağlanmıştır. Kurtuluş Savaşı döneminde Mustafa Kemal, 16–21 Temmuz 1921 tarihleri arasında düzenlenen eğitim kongresinde yaptığı konuşmada, Osmanlı dönemindeki eğitim sistemini eleştirdikten sonra, eğitimde yapılması gerekenleri *"Programların ve kitapların hurafelerden, yabancı fikirlerden, dış etkilerden arındırılıp ulusal karakterimiz ve tarihimizle uyumlu içeriklere kavuşturulması..."*, *"Çocuklarımıza yabancı unsurlarla bilinçli mücadele fikrinin aşılanması..."*, ... *"Eski yolların bırakılarak yeni bir sanat yolunun çizilmesi..."* şeklinde ifâde etmiş; *"Milleti yetiştirmenin kutsal bir görev olduğu(nu)"* vurgulamıştır (Atatürk,1989:19-20-21). Bu yıllarda yabancı ve azınlık okullarına karşı mesafeli bir tutum sergilenmiş, bu okulların "hâince" tutumları vurgulanmış, işgal ve direniş, millet, memleket ve bağımsızlık, "eğitimin dinî ve millî bir duruma" (Yamaner,1999:94) getirilmesi gibi konular eğitim söylemlerinde hâkim olmuştur. Bu dönemde dine yönelik vurgunun laiklik aleyhine arttırıldığı da ifâde edilmiştir. Ayhan (1999:10) Bu yıllarda *"Din eğitimine ve din görevlisi yetiştirmek için okullar açılmasına önem verildiğini"*, bu dönemde temel eğilimin *"... medreselerin daha da geliştirilip devam edeceği"* yönünde olduğunu aktarmıştır. Tunçay (1981:212), Kurtuluş Savaşı dönemini, *"din bağının alabildiğince vurgulandığı bir dönem"* olarak şöyle açıklamıştır: *"Birinci TBMM'de tek bir gayr-i Müslim bile yoktu. Kamu gelirlerinde onca azalmayı göze alarak, salt dinsel nedenlerle, içki yasağı yasasını çıkartan bu meclistir. İslam milliyetçiliğiyle siyasal toplumun tutunum öğesi olarak dinden yararlanma, o günkü koşullarda Araplar elden kaçırıldığına göre, geri kalan öteki gayr-i Türk, ama Müslüman azınlıkların, Kürtlerin, Çerkezlerin, Lazların vb. işbirliğini sağlama gereğine de hizmet etmekteydi."*

Millî eğitimde temel değişiklikler Cumhuriyetle birlikte gerçekleştirilmeye başlanmış, dinî eğitimden uzaklaşılarak,

eğitime yalnızca millî bir içerik kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu durumu Mustafa Kemal, Samsun Ticaret Mektebi'nde 28 Eylül 1925 tarihinde yaptığı konuşmasında; *"Ben burada yalnız yeni Türk Cumhuriyeti'nin yeni nesle vereceği terbiyenin millî terbiye olduğunu katiyetle ifâde ettikten sonra diğerleri üzerinde tevakkuf etmeyeceğim."* (Ayhan,1999:19) şeklinde ifâde etmiştir. 3 Mart 1924'de Hilafetin kaldırılmasına paralel olarak laikliği kurumsallaştıran değişimler gerçekleştirilmiş, aynı tarihte Tevhid-i Tedrîsât Kanunu'yla eğitim birliği sağlanmıştır (Yamaner,1999:111). Bu yasayla, *"İlk, orta ve lise düzeylerinde, yeni kuşaklara ortak bir millî kültür vermek, kuşakları farklı akımların, görüşlerin, maksatlı yetiştirme ve koşullandırma emellerinden uzak tutmak"* amaçlanmıştır (Sakaoğlu,2003:169). 1924 yılında eğitim ve öğretim birliği çerçevesinde medreseler kapatılmış, imam hatip okulları kurulmuştur (Ayhan,1999). Kanun dışında bırakılan kurumlar, askeri okullar, İstanbul Dârülfünun'nu ve ilahiyat fakültesi dışında kalan yüksekokullar olmuştur (Sakaoğlu,2003:170). Mayıs 1924 tarihinde, yirmi dokuz yerde imam hatip okulu açılmış, bu okulların sayısı 1925–1926 öğretim yılında yirmiye inmiş, 1930 yılında ise bu okullar kapatılarak, imam hatip okullarındaki öğretime son verilmiştir (Ayhan,1999:31-32-35). Din dersleri 1924 yılında liselerden, 1930 yılında ortaokulların eğitim programından çıkartılmıştır (Katoğlu,1989:404). Aynı zamanda, azınlık okullarında da dinî içerikli dersler ya da derslerde dinî içerik ve sembollerin kullanılması yasaklanmış; bu okullarda dinî senbol ve söylemlerle geliştirilen milliyetçilik fikirleri Kurtuluş Savaşı öncesi ve Kurtuluş Savaşı yıllarında azınlık okullarının "hâince" bir yapıya sahip oldukları düşüncesini doğurmuştur (Başgöz,1968:84). Dolayısıyla, yabancı ve azınlık okullarının denetimi ve gözetimi önemli bir konu olmuştur[15]. Bu okullarda din dersleri

15 Azınlık okullarında din dersleri müfredatlardan çıkartılmakla birlikte, Türkçe, Türkiye Tarihi, Türkiye Coğrafyası ve Malumat-ı Vataniye dersleri öğretim programlarına konulmuştur (Üstel,2005:128).

laiklik ilkesi çerçevesinde yasaklanırken, köy ilkokullarında din dersleri haftada bir saat olmak üzere, 1940 yılına kadar (Kaplan,2009:224) öğretilmeye devam etmiştir. Bu derslerin içeriklerinde İslam'ın esas ilkeleri modern ahlâk ilkeleri olarak aktarılmıştır (Başgöz,1968:83). Dinî dayanaklarla temellendirilen eğitimden ulusal eğitime geçiş sürecinde meydana gelen tepkilere karşı yeni bir Müslümanlık anlayışı savunulmuş, gerçek Müslümanlık, hurafelerden arındırılmış, milli menfaatleri destekleyen bir din olarak devletin kontrolüne alınmıştır.[16] Tunçay'ın (1981:213) da belirttiği gibi, bu düzenlemelerle dine karşı bir tavır alınmaktan öte, dinîn farklı bir yorumu devlet kontrolünde benimsenmiştir.

Cumhuriyetle birlikte genel ve karma eğitim anlayışına geçilmiş, 1924 yılından itibaren kızların erkek ortaokullarına devamı serbest olmuş, 1927 yılında ortaokullarda da karma eğitim başlamış (Başgöz,1968:105), karma eğitim ilerleyen yıllarda diğer eğitim derecerinde de hayata geçirilmiştir (Yamaner,1999:117). 1925'te çıkartılan Orta Tedrisat Muallimleri Kanunu ile öğretmenlik ayrı bir meslek haline getirilmiştir (Sakaoğlu,2003:177). 1926 yılında, Türk dili ve buna ilişkin bütün bilimsel meselelerle uğraşmak üzere bir dil heyeti ve yalnızca öğretim ve eğitim işleriyle uğraşacak bir Talim ve Terbiye Dairesi[17] kurulmuştur. Yine bu süreçte eğitim ilkokullar için zorunlu ve parasız hale getirilmiştir.

Cumhuriyet döneminde, çağdaş medeniyet seviyesine ulaşma ve laik, seküler bir toplum inşâ etme politikasının sonuçları olarak ortaya çıkan şapka uygulaması, tekke ve zavi-

16 İsmet İnönü bu süreci eleştirenler için, 1925'te Muallimler Birliği'nde öğretmenlere seslenişinde, *"Yaptığımız işi dine aykırı görmek, yapılan işi görmemektir. Bunun dinsizlikle hiçbir ilişkisi yoktur. Bu sistemde başarılı olulun, on yıl azimle yürüyelim, şimdi bize karşı olanlar, din adına endişe duyanlar göreceklerdir ki Müslümanlığın asıl en temiz, en saf, en hakiki şekli bizde yaşanacaktır."* demiştir (Sakaoğlu,2003:172).

17 Bu daire karma eğitimden harf değişikliğine kadar birçok konuda turucu bir tavır sergilemiştir (Bkz. Başgöz,1968:101).

yelerle türbelerin kapatılması, Türk Medeni Kanunu, iktisadi kurumlarda mecburi Türkçe kullanılması, uluslararası rakamların kabulü gibi değişiklikler yapılmıştır. 8 Ağustos 1928'de Latin harfleri kabul edilmiştir. Latin harflerine geçişin temelinde, bir taraftan Osmanlı geçmişinden kopma düşüncesi yer alırken, diğer taraftan da değişikliğin Batı ile bütünleşme sürecinin temel bir gerekliliği olduğu, harf değişikliğinin *"Düşünüş tarzını çağdaşlaştıracak ve batılılaştıracak"* (Katoğlu,1989:417) bir değişim olacağı fikrî savunulmuştur.[18] Ancak, Kur'an harflerinin ortadan kaldırılması dinî tepkilere neden olmuş[19], bu tepkiler 1932 tarihinde Latin harflerine geçişe paralel olarak ezan ve kametin Türkçe okunması zorunluluğu ile (Tunçay,1981:229) giderek artmıştır. Reşit Galip tarafından 1 Agustos 1933'te yapılan açıklamada, Dârülfünun'un *"... İnkılabın seyrinde geride kaldığı"* ifâde edilmiş, *"...harf inkılâbı oldu, öz dil hareketi başladı. Dârülfünun hiç tınmadı."* (Ayhan,1999:45) denilerek bu kurumda köklü değişiklikler yapılması gerekliliği ifâde edilmiştir. Bu dönemde, İlahiyat Fakültesi'ne yönelik olumsuz yaklaşım giderek artmış, 1933 yılında Dârülfünun kapatılıp yerine İstanbul Üniversitesi açılırken, İlahiyat Fakültesi de *"öğrenci yetersizliği nedeniyle kapatılmış"*, yerine İslam Tetkikleri Enstitüsü kurulmuştur. Ancak,

18 Türk dilinin alınması aynı zamanda halk kültürüne yönelik bir hareketlenmeyi de beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda, Türklerin medeniyet kurucu olduğuna dayanan İslamiyet öncesi Türk kavimleri arasındaki "asabiyet" Cumhuriyet sonrasında kurulmaya çalışılan milli kimlik için bir referans olarak Türk Tarih Tezi ile oluşturulmuş ve Türkçe'nin en eski dillerden biri olduğuna ve başka dillere kaynaklık ettiği görüşlerine dayanan Güneş Dil Teorisi oluşturulmuştur. Atatürk'ün *"... medeni eserleri bütün dünya ve beşeriyette ilk yapmış ve yaymış olan insanlar Türk irkındandır."* (Atatürk:1990) sözleri Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi'nin temel yaklaşımına işaret etmiştir. Bunun yanı sıra, Türk diline ait kültürel öğelerin, halkın konuşma dilinden, derlemelerden, atasözlerinden, destanlardan, masallardan bulunması için de halk kültürünü kapsayan "halkiyat" araştırmaları yapılmıştır (Öztürkmen,1998).

19 Harf Devrimi tartışmalarında Kur'an'ın Arap alfabesi dışında Latin alfabesi ile yazılmasına yönelik tepkiler ortaya çıkmıştır (Katoğlu,1989:415).

Ayhan (1999), İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasında tek nedenin öğrencisizlik olmadığına, yeni laik rejimin din eğitimi konusundaki yaklaşımının etkili olduğuna işaret etmiştir.

Latin harflerine geçiş ile eğitimin toplumun tamamına yayılması, okur-yazarlığın kitlesel olarak arttırılması ve yeni rejimin toplumun her kesimi tarafından benimsenmesi hedeflenmiştir. Bu hedef doğrultusunda Millet Mektepleri açılmıştır. Millet Mektepleri'nin yanı sıra, Köy Eğitim Kursları, Halk Okuma Odaları, Akşam Sanat ve Akşam Ticaret Okulları, Halk Evleri açılarak halkın büyük kesimi CHP'nin ilkeleri doğrultusunda eğitilmeye çalışılmıştır. Bunlara ek olarak, askeriye tarafından halk eğitimi gerçekleştirilmiş, zorunlu askerlik *"... orduya halk eğitimi için gerekli insan malzemesini"* sağlamıştır (Başgöz,1968:122). Bu süreçte reformlar halka benimsetilmeye çalışılmıştır. Cumhuriyetçi ve inkılapçı eğitmenler yetiştirilmiş, eğitim aracılığıyla halka yurttaşlık ve ulus bilinci aktarılmaya çalışılmıştır. İnal (2004), bu süreçte, Türk Ocakları, Halkevleri, Millet Mektepleri, Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu gibi kurumların *"...devletin denetiminde (eğitici ve yönlendirici) ideolojik aygıtlar olarak işletildiğini"* ifâde etmiş, *"Bu aygıtlarla ümmet anlayışına dayalı dinsel kollektif kimlikten, ulus anlayışına dayalı milli kollektif kimliğe geçişin zemininin"* hazırlandığına dikkat çekmiştir (İnal, 2004:26).

Cumhuriyetin erken döneminde millî eğitim, yeni devletin geleceğinin temeli olmanın yanı sıra, iktidar için de meşruiyet üreten bir kaynağa dönüşmüştür. Bunun yanı sıra, Üstel (2005) Cumhuriyet için "okul"un işlevini: *"İnşâ edilmek istenen seküler toplum – laik devlet projesinde vicdanların eğitim ve denetimini tek merkezden yönlendirebilmek ve biçimlendirmek avantajını sunuyordu."* şeklinde açıklamıştır. Cumhuriyet dönemi eğitim politikaları temel olarak *"Millîyetçi, halkçı, inkılapçı, laik Cumhuriyet vatandaşları yetiştirmek"*, *"Bütün vatandaşlara okuma yazma öğretmek"*, *"Yeni nesilleri*

bütün öğrenim derecelerinde genellikle uygulamalı ve özellikle de ekonomik hayatta, dünya ahiret cezaları korkusundan doğan ahlâk yerine, hürriyet ve düzenin uyumuna dayanan gerçek ahlâka ve erdeme kavuşmuş tarzda yetiştirmek", "Türk milletini, bu esaslara dayanarak medeniyet safında en ileriye götürmek, yeni nesilleri Türk olmak haysiyetinin gerekli kıldığı bu amaçlara en kısa zamanda ulaştırmak." (Sakaoğlu,2003:200) gibi amaçlar etrafında toplanmıştır.

Bu dönemde, eğitimde okuma yazma oranında eskiye göre neredeyse iki katı bir artış olmuştur. 1926 tarihli "İlk Mektep Müfredat Programında" eğitim tekniği açısından öğrencinin pasif bir dinleyici olmaması gerektiği; öğretmenin öğrettiklerinin dışına çıkabilme kabiliyetinin geliştirilmesi; soyut ilkeleri somut davranışlara dönüştürebilme yeteneğinin geliştirilmesi gibi yeni yöntemlerin uygulanması üzerinde durulmuştur (Üstel,2005:133). Üstel (2005:134), Cumhuriyet'in ilk on yılında eğitimde hak ve özgürlüklere diğer dönemlere göre daha fazla yer verildiğini aktarmıştır. Ancak, bu dönemde, millî eğitimde ulaşılmak istenilen hedeflere beklenen zaman dilimi içerisinde ulaşılamamıştır. Artan öğrenci sayısına karşın, öğretmen ve okul eksikliği giderilememiştir. Evrenselci ve aydınlanmacı görüşlerin, devletin ve onun ideolojisinin kapsayıcılığı ve belirleyiciliği altında kalması da eğitim sistemindeki temel sorunlar arasında yer almıştır (Deren,2006:614).

Yenilikçi bir eğitim anlayışının yerleşememesinde, eğitimin yeterli kalitede olamamasında ve bu eğitimin daha yaygın bir şekilde kitlelere ulaştırılamamasında, bir taraftan alt yapı eksikliklerî etkili olurken, diğer taraftan da eğitimin ideolojik bir aygıt olarak tek parti idaresince kullanılması etkili olmuştur. Bunlara ek olarak, ülkedeki varlıklı kesimi oluşturan savaş zengini ve toprak sahiplerinin eğitime yönelik olumsuz yaklaşımlarının da etkisinden söz etmek mümkündür. Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye'de zengin bir zümre varol-

mamıştır. Sermaye sahipleri topraktan, küçük tüccarlardan ve devlet nüfuzunu kötüye kullanarak mal mülk sahibi olan kişilerden oluşmuştur. Başgöz (1968:86-89), Türkiye'de eğitimsizliğin bu küçük sermaye sahiplerinin etkisi altında kaldığını ifâde etmiş, donanımlı genç elemanlara ihtiyaç duyan bir sanayi kapitalizminin yoksunluğu nedeniyle, donanımsız ve basit işlerde çalıştırılan işçi ve köylülerin toprak ağası ya da küçük işletmeci tarafından rahatlıkla denetim ve kontrol altında tutulduğunu ve sömürüldüğünü vurgulamıştır: *"Bu memleketlerde, modern devletin ve kanunun ne olduğunu bilen, hükümetle ilişkilerinde yerli eşrafın aracılığına lüzum duymayan, çalışınca da emeğinin karşılığını tam isteyen hür vatandaş, sermaye sahiplerinin yalnız nüfuzları için değil gelir kaynakları içinde tehlike oluyor. Bu yüzden eşraf eğitimi yalnız desteklememekle kalmıyor, ona karşı geliyor."* Başgöz (1968:88-89), eşrafın, il yönetiminde de söz sahibi olduğunu ve öğretmen maaşlarından eğitime verilen desteğe kadar birçok konuda olumsuz etkileri olduğunu aktarmıştır[20]. Bu güçlükler karşısında İlk Öğrenim ve Eğitim Müdürleri kanunları çıkartılarak mücadele edilmeye çalışılmışsa da bu zümrenin çıkarları

20 Varlı bir ağa olan Kinyas Kartal (Kaya,2001:478-479), kendisine yöneltilen "CHP Türkiye'ye komünizmi getirmek için mi Köy Enstitülerini kurmuştur?" sorusuna verdiği yanıt, eşrafın eğitim üzerindeki olumsuz etkisini örnekleyici niteliktedir: *"Yok canım, onlar benim kadar komünizmi bilmezler. Bak ben sana işin aslını anlatayım. Benim köylerimin işlerini ilçe merkezlerinde, il merkezlerinde benim adamlarım yapar. Benim köylülerim devlet kapısını bilmezler, askere mektubu benim adamlarım yazar, gelen mektupları benim adamlarım okur. Muhtarın kararlarını benim adamlarım yazar. Doğum ölüm kâğıtlarını benim adamlarım doldurur ve ücretlerini de alırlar. Bu işler böyle sürerken benim köylerimden ikisine Akçadağ Köy Enstitüsü çıkışlı iki öğretmen geldi. Altı ay sonra bu köyler bana biat etmekten çıktılar. Biz Doğu'lu ağalar oturduk düşündük. Eğer bu Köy Enstitüleri on yıl daha devam ederse Doğu'daki ağalık ölecek. Diyeceksin ki, sen köylülerin uyanmasını istemez misin? İsterim istemesine ama ben sağlığımda ağalığımın öldüğünü görmek istemiyorum. İşte bunun üzerine biz Doğu'lu ağalar Demokrat Parti ile pazarlık yaptık: 'Köy Enstitüleri'ni kapatmaya söz verirseniz oyumuzu size vereceğiz' dedik. Söz verdiler, oyumuzu verdik, onlar da sözlerini tutmadılar, Köy Enstitüleri'ni kapattılar."* (Kaya,2001:478-479).

eğitim politikaları üzerinde olumsuz yönde etkili olmaya devam etmiştir.

Üretimin tarıma dayalı olduğu, tarımın geliştirilmeye çalışıldığı ve reformun kırsal alanı da kapsayacak şekilde toplumun tamamına yayılmaya çalıştığı bu dönemde köyün gelişmesi, köyde eğitimin örgütlenmesi eğitim alanında gündeme gelen temel konular arasında olmuştur. Bu amaçla 1933 yılında Milli Eğitim Bakanlığı'na getirilen Reşit Galip, Köy İşleri Komisyonu'nu kurdurmuş, bu komisyon köylerin kalkınması için gerekli hedefleri belirten bir rapor hazırlamıştır. Bu rapora göre, köy öğretmeni profili, *"Devrimcilik, laiklik ve Cumhuriyetçilik gibi ilkelerin yerleşmesinde köyde önderlik yapmak; Medeni Kanun'un hedefi olan toplum ve uygarlık esaslarının köyde yerleşmesine çalışmak; köyün maddi ve ekonomik hayatında etkin olmak ve aydın olmak."* nitelikleri ile çizilmiştir (Başgöz,1968:158). Öğretmen, imamın yerine köydeki önder kişi; devlet ile halk arasındaki bağlantı noktası olarak düşünülmüştür. Bu özelliklere sahip köy öğretmenlerinin yetiştirilmesi işi ise ancak Saffet Arıkan döneminde İlköğretim Genel Müdürlüğü'ne getirilen İsmail Hakkı Tonguç'un Köy Eğitmenleri ve Köy Enstitüleri projesi ile gerçekleşebilmiştir. Bu proje, Arıkan'dan sonra Milli Eğitim Bakanı olan Hasan Âli Yücel döneminde İsmet İnönü'nün desteğiyle hayata geçirilmiştir. Köy Enstitüleri'nde eğitimin ve öğretmenin amacı köylüyü eğitmenin ötesinde köylünün iş sahasında aldığı yola uygun olarak eğitimi onun ihtiyaçları doğrultusunda geliştirecek şekilde örgütlemek olmuştur (Başgöz,1968:164).

1940'lara gelinirken, eğitimin ideolojik yönü giderek belirginleşmiştir. 1936'da ders programlarında doğrudan Cumhuriyet Halk Partisi'nin parti ilkeleri ve politikaları çocuklara akıtılmaya başlanmış; devletin ideolojisi ile ilgili kitapların bir bölümünün basımı ve dağıtımı bakanlık tarafından gerçekleştirilmiştir (Başgöz,1968:110). Eğitim politikalarının temeli olarak *"Kuvvetli Cumhuriyetçi, ulusçu, halkçı, devletçi,*

laik ve devrimci yurttaş yetiştirmek" (Sakaoğlu,2003:213) gibi ilkeler benimsenmiştir. Bu dönemde, temeli bilgiye dayanan, çocuğun farklı düşünme kabiliyetlerini geliştiren, demokratik ve evrensel değerlere dayanan eğitim ilkelerinden ziyâde, CHP parti programının tek taraflı olarak çocuklara ve gençlere aktarılması, eğitimin devletin ideolojik aracı olarak kullanılması durumunu ortaya çıkartmıştır. Üstel (2005:144), bu dönemde, eğitimin temel amacının "altıok yurttaşı yetiştirmek" olduğunu ifâde etmiştir. Eğtimde temel hedef millî ruhun canlandırılması ve geliştirilmesi üzerine yoğunlaşmıştır. Millî eğitim, millî değerleri taşıyan *"...yabancı fikirlerden, Doğu'dan ve Batı'dan gelebilen bütün etkilerden tamamen uzak, millî ve tarihi karakterimizle uyumlu bir kültür"* (Kaplan,2009:138) şeklinde açıklanmıştır. Örneğin, Türk Tarih Tezi'ne dayanılarak tarih ders programında, *"Türk ırkının üstünlüğü ve bu uygarlıklara Türk uygarlığının beşiklik ettiği"* fikri aktarılarak "üstün millet miti" desteklenmiştir (Sakaoğlu,2003:216).

1940'lı yıllar dünyada olduğu gibi Türkiye'de de milliyetçilik fikirlerinin faşizme evrildiği yıllar olmuştur. Dini kural ve doğmalara dayanan düşüncenin yerini milliyerçilik ve ırkçılık fikirlerine dayanan doğmalar almış, aydınlar ve düşünce adamları evrensel değerleri sahiplendikleri için gayr-i millî addedilmiş ve ırkçı olmayan düşünceler "dinsizlik" suçlamasının mantığına benzer şekilde "vatan hâinliği" ile suçlanarak düşman ilan edilmiştir[21] (Çelik,2008). Çağın hâkim düşüncesi faşizm ile çatışan fikirler ise bir yandan millî şef siyasetini desteklemekle birlikte, diğer yandan "hümanist" bir milliyetçilik anlayışına da sahip olduğu ifâde edilen, Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel ve eğitimci İsmail Hakkı Tonguç'un çabalarıyla kurulan Köy Enstitüleri'nden mezun olan gençler tara-

21 Tunçay (1981:238) da bu durumu, *"Ulusal kahramanları, devrim ideolojisini, ulusçuluğu eleştirmek, Türkiye'nin kendisini reddetmek demektir; vatın ihaneti gibi bir şeydir ve dolayısıyla, hoşgörülmemek gerekir."* şeklinde açıklamıştır.

fından savunulmuş; Yücel ve Tonguç ile birlikte enstitülerden mezun olan kişiler de kurucusu oldukları Köy Enstitüleri'ne yöneltilen "vatan hâinliği" suçlamalarının hedefi haline gelmişlerdir.

26 Aralık 1938 tarihinde toplanan CHP Büyük Kurultayı'nda İsmet İnönü "Millî Şef" ilan edilmiş, millî şeflik siyasetinin benimsetilmesi yönünde okullarda propaganda faaliyetleri yürütülmüştür. Sakaoğlu (2003:231), bu durumu, *"Köy okullarında bile, Yusuf Ziya Ortaç'ın 'Bir dağ başının ak saçın alnında bulutlar' diye başlayan şiiri ezberletilecek; okuldan çıkan Anadolu çocukları başı karlı, bulutlu dağlara bakarak şefin büyüklüğünü tahayyül edecekler, bu şiiri söyleyerek evlerine gideceklerdi."* şeklinde aktarmıştır. Albayrak (2004:373) da Köy Enstitüleri'nin temel amacının kırsal kesimde CHP'nin "gözü kulağı olacak, parti ideolojisini canlı tutacak" gençletin yetiştirilmesi olduğunu ifâde etmiştir. Karaömerlioğlu (2006:285-286), Köy Enstitüleri'ni, *"...yeni rejimin siyasal tabanının arttırılması kaygılarının"* etkili olduğu bir proje olarak aktarırken, Kaplan (2009:184), enstitülerin amacını, *"Korparatist kapitalist tek parti devletinin emrinde milliyetçi asker öğretmenler yetiştirmek"* olarak tanımlamıştır. Katoğlu (1989), Köy Enstitüleri projesini bir misyonerlik faaliyetine bezetmiş, bu faaliyetin temel hedeflerini ise, *"... Kırsal alanı kalkındırmak, insanına bilinç kazandırmak, ulusal hedeflerin dayanağı haline getirmek için belli düzeyde bilgi ve beceri sahibi kılmaktı."* şeklinde açıklamıştır. Ancak, Köy Enstitüleri'ne yöneltilen "komünistlik" ve "dinsizlik" suçlamaları dikkate alındığında, kendisine yüklenen partinin ve millî şefliğin değerlerini aktarma "misyon"unu gerçekleştirmekte başarısız olduğunu iddia etmek mümkün görünmektedir.

Hasan Âli Yücel'in bakanlık döneminde öğretmen ve okul sayısında önemli bir artış olmuştur. Dünya klasikleri, ansiklopedi ve edebi dergiler yayınlanmış ve ilk olarak üniversite özerkliği kabul edilmiştir (Sakaoğlu,2003). Latince

ve Yunanca dillerinin öğretimi eğitim programına sokulmuş, Hitit, Sümer, Mısır ve Sanskrit dilleri için kürsüler açılmıştır. Öğretmen açığı ve köylerdeki öğretim yetersizliğine karşı İsmet İnönü'nün talimatıyla, İsmail Hakkı Tonguç'un "Eğitmen Yetiştirme ve Köy Enstitüleri" projesi uygulanmaya başlanmıştır. Köy Enstitüleri projesine göre, Tonguç'un (akt. Türkoğlu,2004) "*Canlandırılacak Köy*" kitabında belirttiği gibi köyün içten kalkındırılmasını sağlayacak, kendi geçimini sağlayacak ve aynı zamanda köy yaşamına uyum sağlayacak ve o koşullarda köyü geliştirme fikrini sürekli canlı tutacak idealist öğretmenlerin yetiştirilmesi hedeflenmiştir. Köy Enstitüleri'nde bu hedef doğrultusunda teknik ve iş eğitimine büyük bir önem verilmiştir (Katoğlu,1989). Dinî ve geleneksel değerlere değil, işe ve gelişmeye dayanan yeni bir ahlâk anlayışı ortaya konulmaya çalışılmış; çocuklara bu anlayış aktarılmak istenmiştir.

Bu dönemde, meşrutiyetten beri savunulan pozitivist halkçılık anlayışı ile toplum sınıfsız bir bütün olarak düşünülmüş, eğitim programları da bu bakış açısıyla hazırlanmıştır. Ancak, devletin sosyal sorumlulukları üzerinde durularak, örneğin eğitimin parasız olması, ekonomik olarak geri kalmış bölgelerde yatılı okulların kurulması, köy ve şehirde eğitim arasındaki eşitsizliğin belirli ölçülerde giderilmesi (Güven,2000) gibi önlemler alınmaya çalışılmıştır. Hasan Âli Yücel (Sakaoğlu,2003:234), eğitimin temel özelliğini ifâde ettiği yazısında, eğitim, laiklik, milliyetçilik ve sınıfsız toplum düşüncesiyle temellendirilen halkçılık konuları üzerinde durmuştur: *"Cumhuriyet Maarifinin birinci vasfı laiklik olmuştur. Hususi itikatlar bir vicdan meselesi olduğuna göre hayatın yaratıcılığı içinde serbest ve tabii bir tazda olgunlaşan ferdin vicdanını muayyen bir dinî inanç şekline uydurmak, devletin işi değildir. Yeni nesilde ahlâkî şuuru, ferdin, cemiyetin devam ve bekasına bir vasıta olması bakımından kuvvetlendirmek lazımdır. Terbiye millet bütünlüğüne kendini faydalı kılacak in-*

sanlar yetiştirmek için yapılan tesir ve telkindir. Ameli ahlâkın ve idealizmin kaynağı bu olmalıdır. Türk cemiyetinin sınıfsız bir içtimai varlık oluşu maarif teşkilatımızın helkemiğidir." Ancak, Köy Enstitüleri'nde verilen eğitim -beklentilerin aksine- öğrencilerde sınıf düşüncesinin doğmasında etkili olmuştur. Albayrak (2004:374), bu durumu, Köy Enstitüleri'nden yetişen gençler, *"Kendi sınıflarının çıkarlarını temsil etmediklerine inandıkları bu partinin ideolojisine hizmet etmeyi bir yana bırakarak, sınıf bilincine varmaları ve artık o aşamadan sonra da köylü sınıfının mücadelesini yapmak gibi, kendilerine göre; yüksek bir misyonu üstlenmelerinden ileri geliyordu. Çünkü gittikleri yerlerdeki toprak ağaları ve eşraf, onların, kendi sınıflarını uyandırmak girişiminden son derece şikâyet eder olmuştu."* açıklamasını yapmıştır.

Köy Enstitüleri'nden yetişen öğretmen, bir öğreticiden ziyâde, köydeki idealist önder olarak düşünülmüştür. Bu sayede, köyde hâkim olan iktidar ilişkilerinin de millî ve laik değerler ve kurumlar doğrultusunda yeniden düzenlenmesi amaçlanmıştır. Köy Enstitüleri'nden yetişecek olan öğretmenlerle, köyde hâkim olan dinî kural ve değerlerin yerine evrensel bilgiye dayanan dinden arındırılmış kuralların alması, dinin ve kurumlarının toplumsal yaşamdaki belirleyici etkisinin kırılması hedeflenmiştir. Ancak, Köy Enstitüleri'nde eğitim ve öğretim şartlarındaki ağırlık, öğrencilere zor işlerin yaptırılması, enstitüdeki yaşam şartlarının bozukluğu, Köy Enstitüleri'ne yöneltilen eleştirilerin temel dayanak noktalarını oluşturmuştur. 19 Haziran 1942'de çıkartılan 4247 sayılı Köy Okulları ve Enstitüleri Teşkilat Kanunu'na dayanarak, *"... köydeki her yurttaşın köy ve bölge okullarının kurulmasına, su getirilmesine, onarımların zamanında yapılmasına yılda en az 20 gün çalışarak katılacaktır."* (Sakaoğlu,2003:244) şeklindeki madde de Köy Enstitüleri'ne karşı toplumsal tepkilerin doğuşundaki etkenler arasında sayılmıştır. Bu durum karşısında ailelerin bir kısmı çocuklarını okullardan almak istemiş, çocuklar arasında da evlerine kaçanlar olmuştur.

Çok partili hayata geçiş sürecinde Demokrat Parti'nin, CHP'nin "tek parti diktatörlüğünün" tesisi için bir araç ve "toplumsal ahlâkı bozan kurumlar" olarak gördüğü Köy Enstitüleri'ne yönelik muhalefeti giderek belirginleşmeye başlamıştır. Bu dönemde Köy Enstitüleri, *"Öğretmenler için gerekli bilgilerin verilmemesi, gelenek ve görenekleri hiçe sayıp ahlâk töresini tahrip etmek, halkın çoğunluğunu zorla çalıştırmak, halka angarya yükleyip eza etmek, milliyetçiliği öldürmek"* gibi nedenlerle suçlanmışlardır (Sakaoğlu,2003:246). Albayrak (2004:375), DP'nin, enstitülere yönelik söyleminde, buraların "komünist yuvaları olduğunun" savunulduğunu, bazı Köy Enstitüleri'nde *"Türk Bayrağından ay-yıldızı çıkartarak, yerine orak-çekiç koydukları"* iddialarının ifâde edildiğini, *"... bu iğrenç olaydan"* enstitü öğretmenlerinin sorumlu tutulduğunu aktarmıştır. DP'nin Milli Eğitim Bakanı olan Tevfik İleri (akt:Albayrak,2004) de, Köy Enstitüleri'nin *"...gayr-i millî ve gayr-i ahlâkî"* yapısından İsmail Hakkı Tonguç'u sorumlu tutarak, Tonguç ve enstitüler hakkındaki görüşlerini; *"Bu adam ne yapmıştır? Bu adam çok şeyler yapmış amma ben bir iki tanesini sayacağım, Bu adam Köy Enstitüleri'ne misafir olmuş, rakı masası kurdurmuş ve Köy Enstitüleri'ndeki Türk kızlarına rakı dağıttırmış, meze dağıttırmış. Bu adam kız ve erkek karışık Köy Enstitüleri'nde cinsi ahlâkın körüklenmesini teşvik etmiş ve mekteplerde bir takım piçler yaratmış ve Türk köylüsünün son çıkar yolu olan bu mekteplerde köylünün itimadını sarsmıştır."* şeklinde açıklamıştır[22]. Köy Enstitüleri, DP döneminde işlevsizleştirilmekle kalmamış, öğretmenler hâinlik suçlamalarıyla karşı karşıya kalarak sürgün ve işten çıkarılmak gibi "gayr-i resmi cezalarla" karşı karşıya kalmışlardır. Kız-erkek karma eğitime yönelik olumsuz bakış giderek yükselmiş, bu öğrenciler öğrenci olmanın ötesinde cinsel nesneler olarak algılanmıştır. Albayrak (2004:377), Köy Enstitüleri'nin ortadan

22 Albayrak (2004:375) Tevfik İleri'nin *"Buralardaki bütün kız öğrencileri bir araya toplayarak, İzmir Kızılçullu'daki 700 kişilik kapasitesi olan bir okula yerleştirdiğini, hatta öğretmenlerin bile kadın olmasını istediğini"* aktarmıştır.

kaldırılmasından en çok etkilenenlerin yoksul köy çocukları olduğunu vurgulamış, bu durumu " *'Suyu arayan adamın elinden, kazma ve kürekleri alınarak', Türk köyleri yeniden, suya kavuşabilmek için, yağmur duası okuyanların 'güçlü nefeslerine' bırakılmıştır.* "şeklinde aktarmıştır.

İlk olarak 1949 yılında kapsamlı bir eğitim programı hazırlanmış; "Ortaokul Müfredat Programı" uygulamaya konulmuştur. Programda işlenecek dersin "*Genel ve özel amaçları, hedefleri, öğretim stratejisi belirlenmiş... ders kitabı yazarlarının bu programın amaç ve hedeflerine uygun eserler yazmaları, öğretmenlerin de dersleri aynı amaçlar doğrultusunda işlemeleri*" sağlanmaya çalışılmıştır. Müfredat, eğitim hayatında eğitimin katı sınırlarını da çizmiştir. Örneğin, programlarda milliyetçiliği güçlendiren anlatımlar, yalnızca başarılarla dolu bir tarih, beden eğitiminden dinî ve ahlâkî unsurlara kadar eğitim bu programların temelini oluşturmuştur. Bu derecede kapsamlı programlara rağmen öğretim içinde öğrenciye temel bilgilerin derslikte bir öğretmen tarafından aktarılması tekniğinin dışına, Köy Enstitüleri örneği dışında, geçilememiştir. Milliyet, özgürlük, demokrasi, evrensel kültürün bir parçası olmak vb. kavramlar bir tanım olmanın dışına çıkartılamamış, eğitim ezbere dayandırılmıştır. Hasan Âli Yücel döneminde eğitim alanında yaşanan hareketlenme ise -örneğin tercüme bürosunun işlevsiz bırakılması, Köy Enstitüleri'nin ilkokul öğretmeni yetiştiren klasik okullara dönüştürülmesi gibi- 1950'li yıllardan itibaren ortadan kaldırılmıştır.

Dinî düşüncenin temelini oluşturan sorgulamadan hareket etme ilkesinin hâkimiyetinin sürdürülmesi toplumda varolan iktidar ilişkilerinin üzerini örtme işlevini yerine getirerek bu yapının sürdürülmesinde etkin bir rol oynamıştır. Cumhuriyet döneminde özellikle Köy Enstitüleri projesiyle bu yapı yıkılmaya çalışılmışsa da özellikle çok partili hayata geçiş sürecinde din eğitimine verilen önemle korunmaya devam etmiştir. Bu ise toplumsal ve siyasal alanda dinî söylem

ve uygulamaların meşruiyetlerini sürdürmesi bakımından milli eğitimde din eğitimine verilen önemi arttırmıştır.

Çok Partili Dönemde Milli Eğitim Sisteminde Din Eğitimi ve Siyasal İşlevi

1946 sonrasında başlayan çok partili hayata geçiş sürecinde siyasal alanda dini söylemlerin kullanımı giderek artmaya başlamış, bu durum, din öğretiminin yeniden hayata geçirilmesi sürecinde etkili olmuştur. Güven (2000:79) de dini ideolojinin açıktan kullanımının çok partili yaşamla birlikte yoğunluk kazandığına işaret etmiştir. İlk olarak, CHP'nin 1947 Kurultayı'nda okullarda din dersi okutulması önerilmiş, 1948-1949 yıllarında 4. ve 5. sınıflarda velilerin isteğine bağlı olarak din dersleri konulmuş[23]; daha sonra okullarda din dersi uygulaması diğer eğitim öğretim derecelerinde de uygulanmaya başlanmıştır[24] (Sakaoğlu,2003:256).

Soğuk Savaş döneminde siyasal iktidarlar millî birlik ve bütünlüğü korumak, millî değerlere ve ahlâka "zararlı fikirlerle" mücadele etmek amacıyla din ve ahlâk öğretimini siyasal bir araç olarak kullanmışlardır. Din eğitim ve öğretimi günümüze değin bir taraftan muhafazakâr, "dinci" ve "milliyetçi" sağcı kesimler tarafından desteklenirken, diğer taraftan da "sosyal demokrat", "Atatürkçü", "laik" kesimler tarafından da milliyetçi ve popülist politikalarla savunulmuştur. Bu süreç-

23 Albayrak (2004:369). *"Bu dersi çocuğunun almasını istemeyen velilerin öğretim yılı başında, okul yönetimine dilekçe ile durumu bildirmelerinin öngörüldüğüne"* işaret etmiş, bu durumun aslında din derslerinin zorunlu hale getirilmesi anlamına geldiğini ifâde etmiştir. Velinin isteğine bağlı din dersinin laikliğe aykırı olmadığı aksine bir zaruret olduğu görüşlerini aktarmış, ancak bu dönemde çocuğuna din dersi okutmak istemediği için dilekçe veren tek kişinin Prof. Bülent Nuri Esen olduğunu vurgulamıştır.

24 16 Ocak 1946 tarihi ile 22 Mayıs 1950 tarihleri arasında görev yapan Şemsettin Günaltay hükümeti, din öğretimi hakkındaki görüşlerini, *"Din öğretiminin ihtiyarî olması esasına sadık kalarak, vatandaşların çocuklarına din bilgisi vermek hakkını kullanmaları için gereken imkânları hazırlayacağız."* (Kaplan,2009:212) şeklinde ifâde etmiştir.

te, iktidara gelen hükümetler devletin Atatürkçülük, laiklik ve sosyal devlet olma özelliklerini vurgularken, bunlar söylem olmanın ötesine geçememiştir. "Gericilik" retoriğinin, Atatürkçülük söyleminin en üst düzeye çıktığı askerî darbe dönemlerinde de İslam'ın, millî ahlâk değerlerleriyle sentezlenerek, millî birlik ve bütünlüğe zarar vereceği düşünülen hareketlere karşı siyasal bir araç olarak kullanılması "gelenek" haline gelmiştir.

CHP'nin 1947 Kurultayı'nda dinin toplumsal alandaki önemi vurgulanarak dinî konularda alınan kararlar ve uygulamalar[25] DP hükümetinin dinî söylem ve uygulamalarının meşruiyeti bakımından rahatlatıcı bir işlevi yerine getirmiştir. CHP'nin ilkokul programlarına din dersleri koydurmasıyla başlayan uygulamaları, 1948'de imam hatip kurslarının[26] ve 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılmasıyla sürmüştür (Yamaner,1999:152). DP döneminde 1951 yılından itibaren imam hatip okulları açılmaya başlanmış; 1955'te de imam hatip liseleri açılmıştır. *"Demokrat Parti'nin programında din eğitimi konusu ve bu eğitimi gerçekleştirecek kurumların oluşturulması"* önemli bir yere sahip olmuş, (Albayrak,2004:367) bu dönemde eğitimde ümmetçi-Türkçü bir politika izlenmiştir (Sakaoğlu,2003:263). İmam hatip okullarının yayılıp gelişmesinde devletin desteği olmakla birlikte, ilim yayma cemiyetleri aracılığıyla sağlanan yardımlar da etkili olmuştur. Bu süreçte, dinin bireyin ahlâkını koruyan, toplumun devamını sağlayan, aile ve millet bakımından büyük bir önem taşıyan özellikleri olduğu ifâde edilmiştir.

25 1947 Kurultayı'nda din eğitimi alanında başlayan değişim, 1950 seçimlerine kadar Hacca gitmek isteyenlere döviz verilmesi, türbelerin yeniden ziyarete açılması gibi politikalarla devam etmiştir (Tunaya,2003).

26 1948 yılında özel din dershanelerinde okutulmak üzere, M.E.B. Nurettin Arram ve Nurettin Sevin'e *"Müslüman Çocuğun Kitabı"* adıyla bir kitap hazırlatmıştır. Ancak kitap, İslamî açıdan yetersiz bulunmuş, kitabı bakanlığın hazırlamasına ise karşı çıkılmış, böyle bir kitap hazırlanacaksa bu konuda uzman olan imamlar ya da ilahiyatçılar tarafından hazırlanması gerektiği savunulmuştur. Böylece uygulama durdurulmuştur (Ayhan,1999).

İmam hatip okulları, biri ortaokul düzeyinde meslek okulu konumunda dört yıl olup, ikincisi lise düzeyinde üç yıllık devreyi kapsamıştır[27]. Ortaokullarda din derslerinin gerekliliğini "gerçek ahlâkın Kur'an ahlâkı olduğu" düşüncesiyle savunan milletvekillerinden Ömer Bilen[28] (Albayrak,2004:372) bu görüşünü, "*Hz. Muhammed'in lisanı Arapçadır. Bizim dinimiz esasına vukuf ve ittila peydah etmek için mekteplerimize hiç olmazsa haftada iki veya üç gün Arapça ders okutulmasını kabul etmek lazımdır, zaruridir, insaf edelim, hakka doğru yürüyelim.*" şeklinde açıklamıştır. Kaplan (2009:203), DP döneminde din öğretiminin yeniden hayata geçirilmesi konusunda, "*... Dini tekrar okul sistemi içerisine sokmak ve böylece Kemalist rejimin 1920'lerin sonları ile 1930'larda eğitim alanında gerçekleştirdiği en önemli reformu ortadan kaldırmak amacını güttüğünü*" ifâde etmiştir. 1959'da bu okullara din dersi öğretmenleri yetiştirmek amacıyla İstanbul'da Yüksek İslam Enstitüsü açılmıştır (Sakaoğlu,2003:264). Enstitüden mezun olanlar aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın müftülük ve vaizlik hizmetlerinde de görev yapmışlardır.

27 Mayıs 1961 tarihinde ordunun müdahalesinin nedenleri arasında DP'nin dini siyasal bir araç olarak kullandığı, laiklik ilkesinden sapıldığı gerekçeleri ifâde edilmişse de, Atatürkçülüğün ve devrimciliğin simgesi olarak görülen ordunun söylemlerinde de din, millî birlik ve beraberlik unsuru olarak yer almaya devam etmiştir. Milli Birlik Komitesi'nin din konusundaki genel yaklaşımı, DP'nin İslamî söylem ve uygulamalarına dayandırılan "gericilik" nitelendirmesi karşısında, ordunun kendi söylem ve uygulamalarında İslam'a yeni bir rol verilmesi yönünde olmuştur (Ahmad,2007:476). Cemal Gürsel'in Malatya'daki konuşmasında dine yaptığı referans-

27 DP döneminde toplam 16 adet imam hatip okulu açılmış, buralardan 622 öğrenci mezun olmuştur (Albayrak,2004:378).

28 Aşırı dinci görüşleri nedeniyle bir süre sonra partiden çıkarılmıştır (Albayrak,2004:372).

larda İslam, siyasal ve ekonomik alanda devletin ve milletin çıkarları doğrultusunda halkı yönlendirecek işlevselliğe sahip millî bir araç olarak vurgulanmıştır (Ahmad,2007:476). "İslamın inanç bazında değerlendirilmesi" ifâdesi ile daha çok rejime karşı tepkiselleşmeyen ilerlemenin aracı olan bir İslami inanç anlayışı anlatılmaya çalışılmıştır: *"İslam çalışmamızı emreder.", "Geriliğimizden dini sorumlu tutanlar yanılıyorlar. Hayır, geriliğimizin nedeni dinimiz değil, dinimizi bize yanlış tanıtanlardır. İslam dünyadaki en kutsal en yapıcı, en dinamik ve en güçlü dindir."* (Ahmad,2007:476). Cumhuriyet döneminde dine yapılan vurgular, dinin devletin ve milletin ideal amaçları doğrultusunda yardımcı bir araç olarak kullanılması ve dinin değişen dünyaya ayak uydurması doğrultusunda olmuştur[29]. 1961 yılında "zamanla imam hatip okullarının çoğalması" (akt:Kaplan,2009:230) nedeniyle millî eğitime bağlı olarak din öğretiminden sorumlu bir daire, 1964 yılında ise Din Eğitimi Genel Müdürlüğü kurulmuştur (Ayhan,1999:167; Yamaner,1999:153). 1959'da İstanbul'da açılan Yüksek İslam Enstitüsü'nden sonra, 1962 yılında Konya Yüksek İslam Enstitüsü açılmıştır[30] (Ayhan,1999:237).

1965–1969 yılları arasında, Adalet Partisi iktidarı döneminde, din eğitim ve öğretimine verilen önem giderek art-

29 Dinin kitleleri yönlendirme işlevi muhafazakâr hareketlerde kullanılmakla birlikte, bu husus Cumhuriyet'in ilk yıllarında Atatürk'ün hazırlattığı Cuma hutbelerinde de görülmekredir. Örneğin, Tayyare Cemiyetine Yardım başlığıyla hazırlanan hutbede, dinin modernleşme sürecindeki katkısına ve millî unsurlara yapılan vurguya işaret edilmiştir. Kuran'ın Enfal Suresi'nden harekesle, günün gelişen teknolojisine dikkat çekilerek devletin uçak işinde maddi yardıma ihtiyacı olduğu ifâde edilmiş ve *"Ey Müslümanlar! Halinize göre paranızı pulunuzu sakın bu uğurda esirgemeyin. .... Böylelikle tayyareciliğimiz ilerlesin... yoksa adamın ne dünyası dünya ne de ahireti ahiret olur."* (Usta,2005:28-30) denilmiştir.

30 16.12.1965 tarihinde Kayseri, 25.8.1966 tarihinde İzmir, 30.7.1969 tarihinde Erzurum, 28.11.1975 tarihinde Bursa, 1976 yılında Samsun, 1979 yılında Yozgat'ta Yüksek İslam Enstitüsü açılmıştır (Ayhan,1999:239). 1982 yılında Yüksek İslam Enstitüleri bulundukları illerin üniversitelerine bağlı İlahiyat Fakülteleri haline dönüştürülmüştür (Ayhan,1999:242).

mış, dinî ve ahlâki değerler siyasal söylemlere daha çok konu olmuştur. Bu dönemde, *"Mesleki orta ve teknik okul mezunlarının yanı sıra imam hatip okulları mezunlarına da üniversiteye girme olanağının tanınacağı açıklanmıştır."* (Kaplan, 2009:234; Ayhan,1999:184). Din eğitimi ve öğretimi hakkında amaçlanan hedefler; *"Anayasamızın laiklik prensibini; vatandaşın dini ihtiyaçlarını baskı altında tutan, din ve vicdan hürriyetini, din eğitimini kısıtlayan bir çerçeve içerisinde mütalaa etmek mümkün değildir. Bütün medeni memleketlerde olduğu gibi, iktisadi ve kültürel alanda süratle mesafe alan memleketimizde de manevi inanç ihtiyacını karşılayacak şekilde din eğitimine önem vereceğiz. ... İyi eğitim görmüş din adamlarının yetişmesine gayret edeceğiz."* (Kaplan,2009:235) şekline ifâde edilmiştir. 1965 – 1969 yılları arasında Süleyman Demirel'in iktidar döneminde, kırk üç yeni imam hatip okulu açılmış ve *"1967 yılında lise ve dengi okullara 'din dersleri' konulmuştur."* (Ayhan,1999:184).

Demokrat Parti döneminde liselerde meslekî ve teknik eğitime yönelik eleme sistemi kaldırılarak lise mezunlarının tamamına üniversiteye girme imkânı sağlanmıştır. Bu durum meslek ve teknik okulları zayıflatırken üniversitelerde öğrenci yığılmalarına neden olmuştur (Sakaoğlu,2003). Bu dönemde dört yeni üniversite açılmakla birlikte bu üniversitelere özerklik tanınmamıştır[31] (Sakaoğlu,2003:270). Üniversitelere tam özerklik getiren yasa 1960 sonrasında 115 sayılı kanunla gerçekleşmişse de, 1981'de 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu ile bu özerklik sınırlandırılmıştır.

31 Başbakan Adnan Menderes 9 Ocak 1958'deki parti grup toplantısında üniversiteler hakkındaki görüşlerini. *"Biz bunları gündelik politikaya girsinler diye kurmadık, çocuklarımızı okutsunlar diye kurduk. Bir Kabakçı Mustafa Müessesi olarak yaşatacak mıyız? Yaşatmayacak mıyız? Bugün kanunu tanımaz, Devlet Şurası kararlarını ittihaz etmez, TBMM'nin kanunlarını tatbik etmez, kim bunlar? Bunlar terakum ede ede cemiyeti felaketlere karşı karşıya bırakacak nadideye gelir. Memleket kabili idare olmaktan çıkar."* (Albayrak,2004:382).

Din eğitimi ve öğretimine yönelik işlevsel ve popülist yaklaşım CHP'nin hükümet dönemlerinde de sürdürülmüştür. CHP – MSP koalisyonu döneminde açıklanan programda, *"Çocuklarımıza töre ve geleneklerimizle, millî hasletlerimize uygun ahlâk kaidelerinin öğretilmesi gayesi ile ilk ve orta öğretime mecburi ahlâk dersleri konulacağı"* (Kaplan,2009:245) söylenmiş ve bu dönemde yirmi dokuz imam hatip lisesi açılmıştır. 12 Mart askerî müdahalesi sonrasında imam hatip liselerinin dört yıllık ilk devreleri, üç yıl olarak tekrar açılmış, *"Seçmeli derslerin yerine ikinci devrenin meslek liseleri olan Kur'an-ı Kerim ve Arapça dersleri konulmuştur."* (Ayhan,1999:203;208). Aynı zamanda, ilk ve orta öğretimde de zorunlu ahlâk dersleri konulmuştur (Ayhan,1999:208). 1974 yılında, 37. Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti programında, Bülent Ecevit imam hatiplere yönelik olarak, üniversite ve yüksek okullara giriş imkanının sağlanacağı ifâde etmiş (Güneş,2003:87), 21 Haziran – 21 Temmuz 1977 arasında başbakan olan Ecevit'in söylemlerinde *"...dinin milli birliğin sağlamasında kutsal bir kaynak olduğu"* (Kaplan,2009:252) ifâde edilmiştir. 1967 yılında liselerde seçmeli ders halini alan din dersleri, 1975'de Ahlâk Dersi olarak yeniden düzenlenmiştir. Muhafazakâr, milliyetçi ve İslamcı partilerin iktidarda olduğu süreçte -1975–1980 yılları arasında- Milliyetçi Cephe koalisyonun iktidarda olduğu dönemde yüz kırk bir imam hatip okulu açılarak imam hatip okullarının sayısında büyük bir artış gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde ayrıca iki adet Yüksek İslam Enstitüsü açılmıştır (Ayhan,1999:204-205).

12 Eylül sonrasında, millî birliğin sağlanması ve sürdürülmesinde kendisine önemli bir işlev yüklenen din eğitim ve öğretimi, 1982 Anayasası'nın 24. maddesi doğrultusunda, "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi" adı altında, ilk ve orta dereceli okullarda zorunlu bir ders olarak okutulmaya başlanmıştır. Ayrıca, imam hatip mezunlarına üniversitelerin her fakülte ve bölümüne girme yolu açılmış, 1979-1981 yılları arasında

otuz dört yeni imam hatip lisesi açılmıştır (Ayhan,1999:205). Kaplan (2009:269), bu durumu; *"Böylece, Türkçülüğün ve İslamcılığın, milliyetçiliğin ve dinciliğin sentezi yapılarak 1920 yılına, yani Kemalist reformların öncesine dönüldüğü"* şeklinde açıklamıştır. 1980'lere gelinirken, siyasette geleneğe yapılan vurgu giderek artmış; geleneğin en temel unsuru ise dinî değerlerle ifâde edilmiştir. Bu artışa paralel olarak, eğitimde dinî değerlerin aktarımı da giderek yoğunlaşmıştır. 41. T.C. Hükümeti'nin[32] ikridar ortağı olan ve hedefini "Millî Marif" olarak aktaran Millî Görüş hareketinin önderi Necmettin Erbakan'ın ifâdesiyle milli eğitimin hedefi, *"...ilkokulun birinci sınıfından yüksek tahsilin son sınıfına kadar bugün yaygın olan maddeci zihniyet orta yerden kalkacak ahlâki ve manevî zihniyet temel olacaktır."* (akt:Deren,2006:613) şeklinde aktarılmıştır. Bu dönemde, imam hatip lisesi mezunlarını üniversiteye giriş yolunun açılacağı, aynı zamanda imam hatip mezunlarının, *"...biçimsel olarak bile yüksek öğrenim görmemiş kişilerin ilkokullara din ve ahlâk öğretmeni olarak atanacağı"* ilan edilmiştir (Kaplan,2009:256). Deren (2006:613), Millî Görüş'ün hedefleri arasında, millî eğitimin, *"...ahlâk, manevîyat ve fazilet esasları üzerinden yeniden kurulması"* amacının bulunduğunu aktarmış, bu siyasal hareketin eğitime yönelik söyleminde *"Kız çocuklarına bilhassa iffetin öneminin öğretilmesi, çünkü toplumun saadetinin ailenin saadetine bağlı olduğu, ailenin saadetinin ise kadının iffetine bağlı olduğu"* (Deren,2006:613) düşüncesi aktarılmıştır.

1980 sonrasında, Türk-İslam Sentezi'nin geliştirilmesinde etkili olan Aydınlar Ocağı, millî eğitim programlarının oluşturulmasında da etkili olmuş, İslamî ve millî öğelerin

32 41. T.C. Hükümeti'nin programında, *"İslam Enstitüleri'nin akademilere dönüştürüleceği ve bunlardan mezun olacak kişilerin liselerde felsefe, ahlâk, sosyoloji ve psikoloji öğretmeni olarak görevlendirileceği"* belirtilmiştir (Kaplan,2009:255). Kaplan (2009:255), bu durumda, *"... Felsefe, ahlâk, sosyoloji ve psikoloji derslerinin sadece dinsel doğmaları benimsemiş kişilerin eline teslim edildiğine"* işaret etmiştir.

ağırlıkta olduğu bir eğitim anlayışını desteklemiştir. Ülkenin 12 Eylül döneminde içine girmiş olduğu "anarşiye" karşı millî birlik ve bütünlüğünün sağlanmasına yönelik olarak, *"Aydınlar Ocağı'nın görüşleri doğrultusunda yayımlanan 'Türk İslam Sentezi' adındaki çözüm önerisi, ülkenin 'Millî Kültür Planı' olarak Devlet Planlama Teşkilatı tarafından 1983'te yayınlanmıştır."* (İnal,2004:122). Güvenç (akt:İnal,2004:122), bu planın amacını *"Laik Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşları yeniden Müslüman olacaklar, Müslümanlığı bu plandan öğreneceklerdi."* şeklinde ifâde etmiştir. Aydınlar Ocağı'nın eğitime yönelik görüşlerinde Batı ve hümanist milliyetçilik anlayışı, millî kültürün özüne zarar veren yanlış bir anlayış olarak aktarılmıştır (akt:Deren,2006:613). Millî Kültür Raporu'nda milli eğitim konusunda, *"...ilköğretim programları yeniden ele alınmalı, millî, dinî ve örfi değerlerimizi muayyen seviyede ele alan ve onları vatanına, milletine, dinine, bayrağına, tarihine bağlı, tezatsız Türk vatandaşı olacak çocuklarımıza verecek programlar geliştirilmelidir... millî ve dinî bünyemize uymayan bilgiler programdan çıkarılmalıdır... ilkokullar aileden gelen millî ve dinî değerleri bozmamalı, onları takviye etmeli, geliştirme gayesi taşımalıdır."* (akt:İnal,2004:130) önerileri getirilmiştir. 12 Eylül döneminde din millî birlik ve beraberliğin temel unsuru olarak düşünülmüş, bu nedenle din eğitim ve öğretimine önem verilmiştir. Bu doğrultuda eğitim ve öğretimde dinî değerler, yargılar ve düşünüş biçimlerinin aktarılması yoluna gidilmiştir[33].

33 İnal (2004:199), 12 Eylül dönemindeki din ve ahlâk öğretimine yönelik ders kitaplarında, dinî öğelerin kullanımına dikkat çekmiştir. Örneğin, insan hak ve özürlükletine yönelik açıklamalarda geçen; *"Oysa Yüce Allah, kulunu daima görüp-gözeten, haklarını koruyan ve esirgeyendir. Zulüm ve haksızlık eden, yüce Allah'a bu sebeple karşı çıkmış olur."* (Fığlalı,1982:48; aktaran: İnal,2004:199), ifâdesinde din kaynaklı bir hak kavramı yapılmış, akıl ve iradeye dayanan toplumsal birey ve hak anlayışı yerine, insan hak ve özgürlükleri mistik temellerle ifâde edilmiştir (İnal,2004:201). Benzer şekildeki İslami referanslara, adalet, hoşgörü, millet gibi kavramların açıklamasında da yer verilmiştir (Bkz.İnal,2004).

Zorunlu olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersleriyle, 1982 Anayasası'nın 24. maddesinde ifâde edildiği gibi, *"...din, ahlâk eğitim ve öğretimi(nin) devletin gözetim ve denetimi altında yapılması"* yasalaştırılmıştır. Kaplan (2009:306), bu yolla, Kemalist laiklik anlayışından farklı olarak "İslami laiklik" anlayışının egemen kılındığına dikkat çekmiştir. 1982'de başlatılan bu uygulama ile "millî birlik siyaseti"nin bir unsuru olarak Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin genel amacını: *"... İlköğretim ve orta öğretimde öğrenciye, Türk millî eğitim politikası doğrultusunda genel amaçlarına ilkelerine ve Atatürk'ün laiklik ilkesine uygun din, İslam dinî ve ahlâk bilgisi ile ilgili yeterli temel bilgileri kazandırmak; böylece Atatürkçülüğün, millî birlik ve beraberliğin, insan sevgisinin dinî ve ahlâkî yönden pekiştirilmesini sağlamak, iyi ahlâklı ve faziletli insanlar yetiştirmek"* olarak açıklanmıştır (akt:Kaplan,2009:369). Bu amaca ulaşmak için uyulması gereken ilkeler 26 madde halinde sıralanmıştır (TED,1991:7). Bunlardan bazıları dinin ideolojik olarak toplumu biçimlendirme özelliğini örneklendirmiştir: *"4) Dinî bilgiler yanında millî birlik ve beraberliği kazandırıcı, sevgi, saygı, kardeşlik, arkadaşlık ve dostluk bağlarını güçlendirici, vatan, millet, bayrak, sancak, şehit, gazi gibi millî değerler kazandırıcı yüce kavramların öğrencilerin zihinlerinde yer etmesine özen gösterilecektir"... "5) Örf, adet ve geleneklerimizle millî değerlerimiz daima göz önünde tutulacak ve dinin milleti oluşturan önemli unsurlardan biri olduğu benimsetilecektir"* şeklinde ifâde edilmiştir. Bu programla, iyi ahlâkın dinî ahlâkla örtüştürülmesi, hatta ahlâklı olma durumunun dinî temellere dayandırılmasıyla aydınlanma ilkeleri ve değerleri ile temellendirilen ahlâk anlayışının dışına çıkılmıştır. Bilimsel bir din eğitimi yaklaşımına dayanılarak savunulan din eğitimi anlayışından, tek bir dinin zorunlu eğitimi uygulaması ile uzaklaşılmıştır. Zorunlu olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersleri ile diğer fen ve matematik dersleri arasında meydana gelen çatış-

ma, dinî düşünüş biçimlerinin lehine çözülmüştür. Örneğin, 1989–1990 yıllarında orta öğretimde okutulan ders kitaplarında yaratılışa ilişkin açıklamalar bilimsel açıklamaların karşısında yer almıştır: *"Kur'an'a göre evren bir yaratıcı tarafından yaratılmıştır. Bunu böylece kabul etmek, mümin olmanın ilk ve zorunlu şartıdır. Evrenin Allah tarafından yaratıldığı fikri kabul edilince, bu fikirle aynı çizgi üzerinde bulunmayan bazı görüşlerin reddedilmesi gerekir. Bir Müslüman evrenin tesâdüf sonucu, kendiliğinden varolduğunu söyleyemez, böyle bir görüşe inanamaz."* denilerek dinî temellere dayanan açıklamalara yer verilmiş, yaratılış *"...Rabbimiz evreni basamak basamak bir oluşum süreci içinde yaratmayı kendi hikmetine daha uygun bulmuş, bütün canlıları sudan meydana getirmiştir."* (TED,1991:122) şeklinde açıklanmıştır. Türkiye'de din ile bilim devlet tarafından aynı kapta harmanlanmış, bu sayede Öğün'nün (2006:548) belirttiği gibi "imanlı mühendisler" ya da evrimi reddeden "biyologlar" yetiştirilmiştir.

Sonuç Yerine

Eğitimin ideolojik bir araç olarak işlevi, özellikle modern çağda, ulus-devlet ve modernleşme süreci içinde farkedilmiştir. Uluslaşma sürecinde kitlesel ve zorunlu eğitim ulus bilincinin, daha önce kendisini dini ya da kültürel kimlikleri ile tanımlayan bireylere aktarılması bakımından etkin bir araç olmuştur. İdeolojik bir araç olarak milli eğitim, ulus bilincinin aktarılması ve millî kimliğin oluşturulması için kullanılmakla birlikte, Türkiye örneğinde görüldüğü gibi, din ve ahlâk ilkelerinin ve manevî değerlerin aktarımında da millî eğitim içinde din eğitimi kullanılmıştır. Bu sayede Türkiye'de millî kimliğin tamamlayıcısı olarak dinî kimlik korunmuş ve din milliyetçilik ideolojisinin, daha özelde Türk vatandaşlığının temel bir öğesini oluşturmuştur. Dinî kimliğin korunması sürecinde dinî değerlerin topluma ve nesillere aktarımında din eğitimi önemli bir işlevi yerine getirmiştir.

Erken Cumhuriyet döneminde benimsenen eğitim ve din eğitimi politikaları ile Osmanlı döneminin dinî eğitim anlayışından tam anlamıyla bir kopuş gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde, aydınlanma düşüncesi doğrultusunda, eğitim aracılığıyla bireylere bir taraftan "laik yurttaş" kimliği benimsetilmeye çalışılırken, diğer taraftan da iktidar düzeyinde oluşturulan yeni bir "yurttaşlık dini" (Mardin,1991:121) aktarılmıştır. Türkiye'de din eğitimi, dinin toplumsal alandaki ideolojik gücünü pekiştirmiştir. İktidarın, toplumun dinsel değerlerini ve ritüellerini kullanarak siyasal bir güç elde etmesi için din eğitimi önemli bir araç olmuştur. Bu durum özellikle çok partili siyasal hayata geçiş aşamasından itibaren iktidarın ideolojik söylem ve uygulamalarının popülerleştirilmesi sürecinde görülmüştür.

Din eğitimi ile toplumsal ve siyasal meşruiyet alanı genişleyen ve etkisi artan dinsel değer ve düşünüş biçimleri, Soğuk Savaş döneminde toplumu komünizme karşı örgütleyen bir araç olarak kullanılmış, bu süreç boyunca milletin birlik ve beraberliğini "tehdit eden" siyasal akımlara karşı kendisinden beklenilen doğrultuda milletin tarihsel bütünlüğünü ve sürekliliğini sağlama işlevini yerine getirmiştir. Muhafazakâr hükümetleri halka yakınlaştıran bir sembol olarak yeniden üretilen dinî değerler ile gündelik yaşam pratiğinde ahlâk kurallarının çerçevesi çizilmiş, bu kurallar zorunlu din eğitimi ile kitleselleştirilmiştir. Din ve din eğitimi ordu tarafından da milli birliği kuvvetlendiren bir araç olarak kullanılmış, 12 Eylül yönetimi, dinsel düşünüş biçimlerinin topluma aktarımını sistemli hale getirmiş; din, erken Cumhuriyet döneminde idealize edilen şekliyle bir "vicdan meselesi" olmaktan çıkarak devletin resmî ideolojisinin bir öğesi olarak yeniden şekillendirilmiştir. Klasik Osmanlı eğitim sisteminden modern eğitim sistemi de dahil olmak üzere, din eğitimi dinsel öğeleri zihinlerde canlı tutarak, toplumsal, siyasal ve ekonomik süreçlerin belirlenmesinde ve yönlendirilmesinde dinsel

değer ve düşünüş biçimlerinin etkinliğinin sürmesine yardımcı olmuştur. Mevcut iktidar gücünün, iktidar ilişkilerinin ve politikalarının meşrulaştırılması sürecinde siyasal bir işlev kazanmıştır.

Kamil DEMİRHAN

KAYNAKÇA

AHMAD, Feroz (2007). ***Demokrasi Sürecinde Türkiye,*** İstanbul: Hil Yayınları.

AKŞİN, Sina (2002). " Siyasal Tarih", ***Türkiye Tarihi III,*** İstanbul: Cem Yayınevi.

ALBAYRAK, Mustafa (2004). ***Türk Siyasi Tarihinde Demokrat Parti,*** Ankara: Phoenix Yayınevi

ATATÜRK, Mustafa Kemal (1989). ***Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Ankara:*** Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ATATÜRK, Mustafa Kemal (1990). ***Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri,*** Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

AYHAN, Halis (1999). ***Türkiye'de Din Eğitimi,*** İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.

BAŞGÖZ, İlhan ve Howard E. Wilson (1968). ***Türkiye Cumhuriyetinde Milli Eğitim ve Atatürk.*** Ankara: Dost Kitabevi.

ÇELİK, Mete. (2008). ***Üniversiteler'de Cadı Avı,*** Ankara: Dipnot Kitabevi.

ÇULHAOĞLU, Metin (2007). "Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu", ***Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,*** İstanbul: İletişim Yayınları.

DEREN, Seçil (2006). "Milli Eğitim Üzerine Muhafazakâr Görüşler". ***Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,*** İstanbul: İletişim Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1973). ***Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri,*** İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

GÜNEŞ, Muharrem ve Hasan (2003). ***Türkiye'de Eğitim Politikaları ve Sivil Toplum,*** Ankara: Anı Yayıncılık.

GÜVEN, İsmail (2000). ***Türkiye'de Devlet, Eğitim ve İdeoloji,*** Ankara: Siyasal Kitabevi.

HANİOĞLU, Şükrü (1989). ***Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük,*** İstanbul: İletişim Yayınları.

HOBSBAWN, E.J. (2006). ***Milletler ve Milliyetçilik,*** Çev: Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

İNAL, Kemal (2004). ***Eğitim ve İktidar,*** Ankara: Ütopya Yayınevi.

KAPLAN, İsmail (2009). ***Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi,*** Ankara: İletişim Yayınları.

KARAÖMERLİOĞLU, M. Asım (2006). "Türkiye'de Köycülük", ***Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm,*** İstanbul: İletişim Yayınları.

KATOĞLU, Murat (1989). "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Eğitim, Kültür, Sanat", ***Türkiye Tarihi 4,*** Yay. Yön. Sina Akşin, İstanbul: Cem Yayınevi.

KAYA, Yalçın (2001). ***Köy Enstitüleri "Antigone'den Mızraklı İlmihale",*** İstanbul: Tiglat Matbaacılık.

MARDİN, Şerif. (1991), ***"Türkiye'de Din ve Siyaset",*** İstanbul: İletişim Yayınları

ORTAYLI, İlber (2006). "Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar", ***Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi,*** İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (2006). "Türk Muhafazakarlığının Kültürel Politik Kökenleri", ***Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce:Muhafazakarlık,*** İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZTÜRKMEN, Arzu (1998). ***Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik,*** İstanbul: İletişim Yayınları.

SAKAOĞLU, Necdet (2003). ***Osmanlıdan Günümüze Eğitim Tarihi,*** İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

TUNAYA, Tarık Zafer. (2003), ***İslamcılık Akımı,*** İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

TUNÇAY, Mete (1981). ***T.C.nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması,*** Ankara: Yurt Yayınları.

TUNÇAY, Mete (1989). "Siyasal Tarih 1908-1923", ***Türkiye Tarihi 4,*** Yay. Yön. Sina Akşin, İstanbul: Cem Yayınevi.

Türk Eğitim Derneği (TED) IX. Öğretim Toplantısı (1991). ***Ortaöğretim Kurumlarında Din Kültürü - Ahlâk Bilgisi Öğretimi ve Sorunları,*** Ankara: TED Yayınları.

TÜRKOĞLU, Pakize (2004). ***Tonguç ve Enstitüleri,*** İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

USTA, Emine Şeyma (2005). ***Atatürk'ün Cuma Hutbeleri,*** İstanbul: İleri Yayınları.

ÜLKEN, Hilmi Ziya (1992). ***Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,*** İstanbul: Ülken Yayınları.

ÜSTEL, Füsun (2005). ***Makbul Vatandaş'ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Türkiye'de Vatandaş Eğitimi,*** İstanbul: İletişim Yayınları.

YAMANER, Şerafettin (1999). ***Atatürkçü Düşüncede Ulusal Eğitim,*** İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

ZÜRCHER, Eric Jan. (2005). "Savaş, Devrim ve Uluslaşma", ***Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908),*** İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Türkiye'de Resmî İdeolojinin ve Siyasal Alanın Simgesel İnşası

Türkiye bir siyasal simgeler cennetidir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana toplumsal ve siyasal alanda gerçekleştirilen mühendislik uygulamalarının kültürel-simgesel alanda atılan paralel adımlarla desteklenmesi çok rastlanan uygulamalardan olmuştur. Makro siyasetin simgeler üzerinden mikro sosyal düzlemler ile köprülenmesi yanında, Türkiye'de siyasal yaşamın temel otoriter örüntüleriyle bağlantılı olarak, zaman zaman simgesel söylemin siyasetin bildik kurumsal boyutunun önüne geçtiği durumlara da rastlanmıştır. Bir başka deyişle, simgesel söylemden siyasal alanda yararlanmanın başka siyasal deneyimlerde de rastlanan gerekçeleri yanında, ülkemize özgü bir kültürel-tarihsel arka planın ve buna içkin bir "*karnından konuşma*" geleneğinin bahsi geçen süreçte önemli bir yeri olmuştur.

Hiç şüphesiz bu eğilim, insanlık tarihi boyunca görülen simgesel iletişim deneyimleriyle de ilintilidir. Mısır piramitlerinin bu ve öte dünya iktidarını birbirine bağlayan ve bu bağlamda da sonsuz kılan kurgusundan, Roma arenasının göstermeye ve görünmeye imkân veren çok boyutluluğuna,

aslında dünyevî meseleler üzerinden düşünülmesi gereken Aztek kurban törenlerinden, Britanya kraliyet ailesinin faytonlarının gösterişi ile halka gönderilen siyasal mesajlara kadar pek çok coğrafya ve dönemde siyasal alanın parçası olan bu türden bir simgesel dil kullanımına Osmanlı Devleti döneminde de sıkça başvurulmuştur. Türkiye'de resmî ideoloji ve tarihin oluşum sürecinin kültürel arka planının incelendiği bir derleme için hazırlanan bu bölümde, Türkiye'de siyasal alanın simgesel inşâ sürecinin öncülleri ve temel örüntüleri tartışılacaktır. Bu yapılırken, özgül bir tören ve gelenek icadı örneği yerine, ülkemizde ideolojik inşâ sürecinin simgesel boyutunun anlaşılması ve öneminin altının çizilmesi yolunda daha genel ve büyük bir fotoğraf üzerinde durulacaktır.

Başlarken, kültür kavramını alıyapısal bağlamından soyutlayan kültürcü yaklaşımların içinden geçtiğimiz "*postmodern baharında*" bu türden yaklaşımların tören incelemeleri, simgesel yorumlar ve benzeri bağlamlarda Marksistlerde yarattığı soğumaya karşı verilen yanıtları önemsediğimi burada belirtmek isterim. Kültürün de ideolojik-hegemonik mücadele ve siyasal müdahale bağlamında önemli ve hatta Türkiye için çok önemli bir yer tuttuğu akılda tutularak bu alanın ikincil bir önem kuşağına itilmemesi gerektiğini vurgulamak isterim. Che Guevara tişörtlerinin sıradanlaştırılmasından nükleer santral inşâsının gelişmişlik ölçütü olarak sunulmasına, Kemalist reformların güncel örüntülerinden Adalet ve Kalkınma Partisi'nin simgesel otoriterliğine kadar bu alan her türden toplumsal ve siyasal mücadelenin merkezinde olup, anlaşılmayı beklemektedir.

Osmanlı Mirası

Bilindiği gibi siyasal geleneğimizde devletin kamusal imajının oluşumu, dönüşümü ve sosyal mühendislik uygulamalarının geçmişi Osmanlı dönemine dek uzanır. Eş zamanlı süreçte batılı ülkelerdeki uluslaşma adımlarını geliştirmek ve sömürgeci

genişlemeleri meşrulaştırmak için kullanılan simge ve törenler, özellikle on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl boyunca Osmanlı devlet kurumlarınca da kullanılmıştır. Klasik Avrupa devlet dönüşüm dizgesinden farklılığın bu alanda da gözlendiği Osmanlı devlet katında, bahsi geçen olanaklardan son derece yaygın ve özgün bir biçimde yararlanılmıştır. Bu bağlamda Osmanlı Devleti-Türkiye Cumhuriyeti arasındaki süreklilik ve kopuşa ilişkin tartışmaları simgesel boyutu itibariyle sürdürmekte de, tartışmanın bütünlüğü açısından fayda vardır. Cumhuriyet'in kurucu önderliğinin İttihatçılardan farklı oldukları vurgusu ve aralarına koymaya büyük özen gösterdikleri mesafe, 19 Mayıs 1919 tarihinin tarihsel bir köşe başı olarak kurgulanması, Cumhuriyet reformlarındaki 2. Meşrutiyet izlerinin silikleştirilmesi *(Başkaya 1999, 290-327.)* gibi simgesel konuların tartışılması, bir yandan bu bağlamlara içkin siyasal-sosyal sürecin doğru yorumlanmasına katkı sağlayacak, diğer yandan kurumsal arşivlere girme şansı olmamış ve fakat tarihsel sürecin anlamlandırılması için önem içeren detayları gün ışığına taşıyacaktır.

Gerileme döneminde askeri ve siyasal alanda güç ve yapabilirliğinin hızla azaldığını gören Osmanlı devlet yönetimi, kendisini güçlü bir siyasal varlık olarak gösterebilmek ve aslında çoktan yitirdiği sanal gücü ile siyasal manevra yapabilmek umuduyla simge ve törenlerin diline sıklıkla başvurmuştur. Bir yandan batıya yönelik bir "*Biz de varız, biz de sizdeniz.*" ifadesi olan simgesel bir dil, çoktandır kendisinde olmayan bir gücü ifade etmek ve hem içte, hem de dışta güçlü bir siyasal aktör izlenimi verebilmek için gelenekler ve törenler icat etmiş ve bunları titizlikle yaşama geçirmiştir. Hiç şüphesiz genel/bildik bir çağdaşlık imajı yaratmak ötesinde dinamikleri bulunan bu sürecin detaya inilerek incelenmesini zorunlu kılan somut siyasal neden ve sonuçları da olmuştur. İç ve dış siyasetin iç içe geçtiği gerileme/yıkılma kesitinde, bir yandan reform süreci ilerletilirken, diğer yandan devletin ayakta ve işlevli olduğunu ifade edecek yöntemlere başvurulmuştur.

Osmanlı Devleti'nde simge ve törenlerden ondokuzuncu yüzyıl boyunca sıkça yararlanılmasının altında yatan temel neden, devletin siyasi bir varlık olarak meşruiyetinin iç ve dış kamuoyu indinde sağlamlaştırılmasıydı. Değişen dünyanın gerekleri doğrultusunda vatandaşlarından eski usul itaât değil de, modern zamanların gerektirdiği sadakati arzu eden Osmanlı devlet aklı, son derece yaratıcı ve gelenek bağlamlı manevralarla siyasal alanı desteklemiştir. "*Ben de varım ve hala ayaktayım.*" demenin bir yolu olarak icat edilen geleneklere örnek olarak II. Mahmud zamanında İtalyan bir ressama sipariş edilen "*Arma-i Osmani,*" yine aynı padişah tarafından Guiseppe Donizetti'ye bestelettirilen Mahmudiye marşı, Tanzimat Fermanı'nın ilanının kutlanması amacıyla yaptırılmış ve iki yüzü de simgesel mesajlarla dolu Tanzimat madalyasâ edilen gösterişli Osmanlı bölümü verilebilir. Bu örneklerde olduğu gibi batılı simgesel/törensel söylemi birebir takip eden uygulamalar yanında, daha yerel motif ve geleneklere dayanan uygulamalara da rastlanmıştır (*Bu ve izleyen paragraftaki örnekler için bkz. Deringil 2007a ve 2007b*).

Bahsi geçen kesitte, daha çok yerel gelenek ve göreneklere dayandırılan ve bunlar üzerinden icat edilen dilin de hem iç siyasete ilişkin ve hem de uluslararası işlevi olan boyutları mevcuttu. Artık kendisinde bulunmayan gücü içte ve dışta simgeler yoluyla göstermeyi tercih eden Osmanlı devlet yöneticileri, Osmanlı devlet geleneğinin iyi günlerine ve kuvvetli yönlerine vurgu yapan bir simgesel dili başarıyla üretmişlerdir. Örneğin Yıldız Sarayı'ndan nadir olarak dışarıya çıkan II. Abdülhamid'in Cuma selamlıkları, dinsel bağlamının çok ötesinde bir geçit töreni şeklinde gerçekleştirilmekte, dosta ve düşmana büyük bir devlet hükümdarı gibi görünme biçiminde değerlendirilmekteydi:

> Yıldız Sarayı'nın kapısından Yıldız Camii'ne çok kısa bir mesafe olmasına karşın Selamlık Alayı'na azamî özen gösterilir, padişahın özel Arnavut muhafız birliğinin ve diğer askerî erkânın görkemli bir manzara oluşturmalarına dikkat edilirdi.

Burada, tıpkı sultanın Ramazan ayında gerçekleştirdiği Eyüp'teki Hırka-i Saadet ziyaretinde olduğu gibi, geleneksel değerler ile güncel siyasal gereksinimlerin arasındaki köprü özenle kurulmaktaydı (*Deringil 2007b, 60*). Selim Deringil'in Michael Cherniavsky'den aktardığı üzere devlet ve iktidarı "*kolayca kavranacak bir resmî inanış haline*" getirecek yöntemler (Deringil 2007b, 67) bunlarla da sınırlı değildi. Özellikle devletin dimdik ayakta olduğu mesajını vermek ve halifelik makamını işlevsel bir siyasal mekanizma olarak ayakta tutmak dönem boyunca öne çıkmış bir başka önemli yaklaşım olmuştur. Özellikle Britanya'nın Müslüman ahalisini hedefleyen bir simgesel dil ile öne çıkarılan hilafet makamı, olmayan ama olması gerektiği düşünülen üzerinden siyaset yapmanın en dikkate değer olanaklarından biri olarak kullanılmıştır. Bu türden ortam ve özel günlerde Osmanlı Devleti varlığını artık geçmişte kalan kudretini anımsatan olgu ve pratikler üzerinden kurmak isterken, geniş bir simge-tören kullanımı yoluna gitmiş, bu durumun toplumsal ve siyasal etkileri yanında Cumhuriyet dönemine bıraktığı önemli bir miras da olmuştur.[1]

Gelenekte Gelecek Aramak ve Simgesel Siyaset

Cumhuriyet dönemi simgesel siyasetinin en önemli farkı, Osmanlı'nın yıkılmayı önleme, hiç olmazsa geciktirme arzusuyla parçalı önlemler alma zorunluluğunun yerini bütünlüklü bir kuruluş sürecine bırakmış olmasıdır. Bu niteliği itibariyle, daha kapsamlı bir pratikler demeti olarak ortaya çıkan Cumhuriyet simgeselliği, bir yandan daha etkili olurken, diğer yandan batı kültürüne daha sık ve yoğun referanslar içermiştir. Cumhuriyet'in kuruluş dönemi olarak kabul edilen 1923'ten ilk Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümüne dek geçen süre içerisinde sürece damgasını vuran

1 1840-1916 yılları arasında Osmanlı Devleti ve Mısır'da inşâ edilen anıtları ve bunların algılanış biçimini karşılaştıran ve bahsi geçen miras hakkında daha iyi bir fikir verecek bir çalışma için bkz. (Kreiser 1997).

uluslaşma - yeni bir ulus inşâ etme – projesi uygulanırken, kolektif bir anlam ve hayal etme çerçevesi sunacak geleneksel ve modern olanaklardan yoğun olarak yaratılanılmıştır. Bu kolektif hafıza inşâsı sırasında ulusal kutlama pratikleriyle, içinde anlam taşıma kapasitesi olup, varlıklarıyla doğrudan anlam ifade edecek simgesel mecraların oluşturulması özel bir yere sahip olmuştur.

Osmanlı'nın on dokuzuncu Yüzyılı öncesinde çok da önde olmayan bir Türklük kavramsallaştırması ekseninde ulus inşâsı ve buna bitişik bir ulus hissinin yaratılması arzusu, bir grup reform ve simgesel içerikli kampanyayı beraberinde getirmiştir. Pek çok diğer düşünürün yanı sıra Montserrat Guibernau, Anthony D. Smith ve Benedict Anderson gibi uluslaşma ve ulusculukla ilgili sorunlara yoğunlaşan araştırmacıların farklı açılardan ve yer yer birbirlerine karşıt açılardan tartıştıkları gibi, ulusal kimlik inşâsında külrürel ve dil eksenli homojenleştirme önemli yer tutar.[2] Zaman ve mekâna göre ayrıntıları değişmek kaydıyla önce ulusal kimliği oluşturacak, sonra da birliğin devamını sağlayacak simgesel bağlar kurgulanır ve bunlar basit biçimlerde gündelik yaşamın parçası kılınır.

Sürecin merkezinde kurgulanan tören ve icat edilen simgeler üzerinden ortaya çıkarılan, herkes tarafından anlaşılır hale getirilmiş ve ikna edici bir kolektif tarih algısının üretimi ve kitleselleştirilmesi merkezi bir rol oynar. İcat edilmiş gelenekler yardımıyla bir yandan ulusal kurumsallaşmanın temelleri atılırken, diğer yandan sonsuza dek sürmesi umut edilen bir toplumsal dayanışma için zorunlu bir tarihsel bağın varlığına da vurgu yapılmış olur. İcat edilen geleneğin yeri, kişisel figürleri, zamanı ve kitleselliğine vurgu yapılabileceği

2 Bu konuda hem tarihsel arka plan ve hem de güncele ilişkin nitelikli tartışmalar için bkz. Guibernau (1996), Smith (1993 ve 2008) ve Anderson (1993). Ayrıca Guibernau'nun değişik ulusal örnekleri içeren makale derlemesi (2004) görülebilir.

gibi, bunların tümünün *işlevinin* bir arada hissedilebileceği bir anlam çerçevesine de çoklukla rastlanır.

Bu bağlamda yaşadığımız coğrafyanın, o dönemde dumanı tütmekte olan bir vatandaşlık tanımı üzerinden vatan kılınması için ya da daha kavramsal bir dille, bir kolektif hafıza oluşturmak için kullanılması çabasını anlamlandırma yolunda toplumsal kutlamaları sistematik olarak inceleyenler arasında önemli bir yer tutan Eric Hobsbawm'ın "*icat edilmiş gelenek*" kavramsallaştırması yol açıcı niteliktedir. Eric Hobsbawm'a göre;

> 'İcat edilmiş gelenek,' alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılamaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşünülmelidirler. Aslında, mümkün olan her yerde bu pratikler, hemen kendilerine uygun düşen bir tarihsel geçmişle süreklilik oluşturmaya girişirler (Hobsbawm 2006, 2).

Hobsbawm, çok eskilerden geldiğini, ulusal tarihimizin içinde yeşerdiğini düşündüğümüz geleneklerin aslında nasıl görece yakın dönemlerde icat edildiğini, bir bölümünün uykudan uyandırıldığını, bir başka grubun nasıl belli bir mesaj üretebilmek için yeniden düzenlenip güncellendiğini başarılı bir biçimde değerlendirmektedir.

Eric Hobsbawm Sanayi Devrimi'nden sonraki dönemde rastladığımız gelenek icadını üç ana kategoride toplamaktadır;

> a) Toplumsal birlik-beraberliği ya da gerçek veya yapay cemaatlere grup aidiyetini oluşturan veya sembolize eden gelenekler; b) kurumları, statü ya da otorite ilişkilerini oluşturan veya meşrulaştıran gelenekler; c) ana amacı toplumsallaşma, inançların, değer yargılarının ve davranış teamüllerinin aşılanıp kotarılması olan gelenekler. Burada (b) ve (c) tipindeki gelenekler (Britanya hâkimiyetindeki Hindistan'da otoriteye itaati sembolize edenler gibi) elbette bilerek tasarlanırken, (a) tipindeki geleneklerin

daha yaygın olduğu söylenebilir. Diğer işlevlerin bir 'cemaat'le ve/ya 'ulus' gibi bu 'cemaat'i temsil, ifade ve ya da sembolize eden kurumlarla özdeşleşme duygusuyla birlikte geldiği ya da bu duyguda zımni olarak içerildiği düşünülebilir" (*Hobsbawm 2006, 12*).

Hobsbawm'ın sunduğu kullanışlı çerçevede bahsi geçen pratikler seçilmiş ve uygun bulunan tarihsel bir geçmişle süreklilik oluşturmak üzere işlev görürler. Yeni geleneğin üzerine oturduğu tarihsel geçmişin çok uzun bir döneme dayanması gerekmez. İcat edilmiş gelenek, belli bir tarihsel geçmişe referans vermekle birlikte bu sürekliliğin büyük ölçüde "*yapay ve uydurma*" olması durumu çok rastlanan bir durumdur.

Eric Hobsbawm'ın pek çok disiplİner alanda kabul ve işlev gören yaklaşımı yanında, simgesel siyaset perspektifi de verimli anlama olanakları sunmaktadır. Konuya simgesel siyaset bağlamında yaklaşıldığında akla hemen Hannah Arendt'in iktidarın ikna gücünü kitlelerin kolektif olarak ve uyum halinde davranması için kullanacağını anımsatması gelir (*Arendt 1998, 244*). Siyasal kuramın bize sağladığı en temel başlangıç noktalarından biri, iktidar ilişkilerinin sabit kategoriler üzerinden değil, kişi ve gruplar arasında sürekli olarak değişen ilişkiler ve çelişkiler üzerinden şekillenecek olduğudur. Bu bağlamda simgesel siyaset yapanların en temel gayesi siyasal aktörleri neye inanacaklarına ve nasıl davranacaklarına simgesel bir tanım aralığı üzerinden ikna etmektir. Ancak simgesel siyasetin işlevi bununla da sınırlı değildir. İster verili düzeni sürdürmek, isterse değiştirmek için işlev görsün, simgeler yalnızca siyasal alanın kurumsal yapısını tamamlayıcı olmakla kalmaz, ona farklı mantıklar da ekler. Jon Elster'e göre simgesel siyaset, evrensel olarak toplumsal süreçlerin önceden tahmin edilmesinde ve düzenlenmesinde etkili olmayan, fakat olguları bir neden sonuç ilişkisi içinde anlamamıza imkân veren bir mekanizma gibi işlev görür (*Elster 1993, 5*).

1923 sonrasında Türkiye'de siyasal alanda işlevli bir tören ve simge demetinde yukarda bahsedilen formatın pek çok

yönünü görmek olanaklıdır. Bu deneyimi daha da ilginç kılan, bu pratiklerin yeni bir kolektif aidiyet yaratmak yerine Osmanlı dönemi sonrasında "*tamamen yeni*" bir toplumsal hafızanın yaratılması için seferber edilmesi ve Batılılaşma fikrinin bu bağlamdaki ağırlıklı yeridir. Charles Tilly'nin verimli kavramsallaştırması ödünç alınırsa burada olan, kolektif eylemin kültürel ve tarihsel olarak özgün "*repertuvar*"ının oluşturulmasıdır (*Tilly 1986*).

Yeni Bir Ulus Yolunda

Yeni bir ulus fikrinin oluşturulması ve kitleselleştirilmesi sürecinde kurgulanan simgesel pratikler incelendiğinde en önemli ayrım noktaları ölçek ve diğer etmenlerle içiçelik bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bir başlangıç ve kopuş anlamı taşıyacak makro ölçekli proje ve pratiklere, Türkiye Cumhuriyeti'nin başlangıç döneminde çokça rastlanmıştır. Ankara'nın başkent olarak seçilmesi, halifelik makamının ortadan kaldırılması, alfabenin değiştirilmesi, kılık kıyafete ilişkin düzenlemelerde olduğu gibi simge eksenli pratiklerin süreci belirlemesi yanında bir kentin ya da semavî bir dinin bütünsel temsiliyeti anlamına gelen bir makamın kurulması ya da ortadan kaldırılması durumunda olduğu gibi pratiğin simgeye ve/veya simgesel eyleme dönüştüğü durumlarla da karşıkarşıya kalırız.

Cumhuriyet'in kuruluş döneminde bir ulus inşâsı süreci içinde icat edilmiş geleneklerin ete kemiğe bürüneceği yeni bir başkentin oluşturulması çok önemli bir yer tutmuştur. Kolektif hatırlamanın ve toplumsal hafızanın içinde inşâ edileceği bir mekânın ve buna ilişkin zihinsel bir çerçevenin varlığı bu operasyonda kritik bir öneme sahiptir. Türkiye'yi radikal bir biçimde yirminci yüzyılın Avrupa'sına yetiştirmesi ümit edilen reformların, geçmişten radikal bir kopuşu beraberinde getirmesi ve bunun mekândan başlaması kaçınılmazdı. Bu bağlamda bir başkent olarak icat edilen Ankara bağrını, toplumun neyi, nasıl ve hangi kanallarla hatırlayacağına ilişkin

simgesel pratiklere açtı.[3] Bir yanıyla mekân tasarımından mimari tercihlere kadar simgesel gelişimin sınır çizgilerini saptayan kent, diğer yandan bizatihi kendisi bir mesaj olarak işlevli oldu. Batı sanatının sergilendiği opera ve balo salonlarından Ankara Radyosu binasına, devlet törenlerinin uzun yıllar değişmez alanı olacak hipodromdan parlamento binasına işlev ile simgesel mesajın içiçe geçtiği nice örnek Ankara'da hayat buldu.

1929 yılında Ankara şehir planını hazırlanması için açılan yarışmayı kazanan Hermann Jansen'in spor tesislerinde ve kamuya açık alanlarda düzenlenen törenlerin ulusal duygular uyandırma sürecindeki önemine yaptığı vurgu ve bahsi geçen törenlerin binlerce insanı bir araya getirmiş olması dikkate değerdir ve Ankara'nın simgesel öneminin anlaşılması bağlamında önemlidir. Raporunun başlangıç bölümünde Jansen, hükümet merkezi oluşturulma sürecinin ulusun duygu ve düşüncelerini yansıttığını ve dolayısıyla başkentin de bununla uyumlu bir gelişme planıyla kurulması gerektiğini vurgular (*Özdemir 2004, 37*). Diler Özdemir'in Ankara Hipodromu'nun basit bir yarış alanından gelişkin bir kutlama merkezine dönüşmesini incelediği ve Hipodrom'un planlanmasından inşâsına dek bütün süreci sergilediği çalışma, yalnızca teknik değil bir kentin simgesel kurgulanışının da öyküsü gibidir (*Bkz. Özdemir 2004*). Gerek bu ve gerekse diğer simgesel inşâ faaliyetlerinde Dmitri Sidorov'un "*ulusal anıtsallaştırma*" (*Sidorov 2000*) şeklinde kavramsallaştırdığı bir sürecin izlerini görmek olanaklıdır. Ankara yeni kurulan Cumhuriyet'in en önde gelen simgesi olarak Osmanlı'ya atfedilen her türlü toplumsal ve siyasal sürecin geriye döndürüldüğü, ilerlemenin başlatıldığı ve bir daha geriye dönülmeyecek bir biçimde gerçekleştirileceği bir mekân olarak kurgulanmıştır. Ankara'nın öyküsü, sıradan bir Anadolu kasabasının Osmanlı geçmişinden kurtu-

3 Kentlerin siyasal projelere çerçeve mekân olmasına güncel ve çok iyi işlenmiş bir Barcelona tartışması için bkz. (*McNeill 2001*).

lup bir başkente dönüşmesi şeklinde sunulurken, paralel bir dönüşümün ülke çapında gerçekleşmesine önderlik edecek bir "*öncü mekân*" olarak da tasarlanmıştır.

Büst ve Heykeller

Cumhuriyet dönemi simgesel pratiklerinin daha küçük ölçekli olanlarına bakıldığında, heykel sanatının kurucu akıl tarafından kullanımının hayli önemli bir yer tuttuğu görülür. Görünen, gösteren, kategorize eden, kamusal mekânın sınır çizgilerini çizen ve kent dokusuna hiyerarşik bir yön veren büst ve heykeller Cumhuriyet tarihi boyunca kamu kaynaklarıyla sipariş edilmiş, çokça üretilmişlerdir. Özellikle Atatürk heykellerinin bazen kampanyalara ve seri üretime konu olan yapılış tarzı siyasal okumalar açısından son derece verimli bir veri tabanı sunmaktadır.[4] Kuruluş dönemi devlet dilinin en baskın izlerinin görülebileceği bu alan, aynı zamanda siyasal tarihin inişli çıkışlı gelişminin de okumalarına olanak verir niteliktedir. 20. Yüzyılın ilk yarısında totaliter rejimlerde hâkim estetik akımlarla paralellikler sunan heykel yoğunluğu ve bunların yaygınlığı, yalnızca estetik alanın içsel dinamikleriyle değil, siyasal alanın yoğun mesaj trafiği ile bir arada düşünülmek durumundadır (*Tekiner 2010*).

Özellikle Atatürk heykelleri üzerinden bir alternatif tarih okuması gerçekleştiren Aylin Tekiner'in 29 Temmuz 2010 tarihinde "*Turkish Journal*" dergisine verdiği mülakatta Atatürk heykellerinin topluma nasıl mesajlar verdiğine ilişkin bir soruya verdiği yanıt, süreci anlamlandırma bağlamında dikkate değer noktalar içermektedir:

> İlk dönem anıtları dışında bana kalırsa bu türden heykeller, Atatürk'ü temsili bir devlet imgesine indirgeyen kült nesnelerdir. Bürokrasinin özellikle 1980'den sonra daha baskın biçimde kendini gösteren anıt yaptırma zihniyeti; yani her devlet

4 Atatürk heykellerinin uğradığı saldırılar ve bu durumun toplumsal, hukuksal ve siyasal boyutlarının tartışılması yazı kapsamının genelliği dolayısıyla burada yapılamamıştır.

> kurumunun önüne Atatürk anıtı yaptırılması ve tercihin tek tip ve çoğaltma anıtlardan yöne kullanılması, topluma Atatürk üzerinden bir devlet kültünü empoze ediyor ve dayatıyor. Tarih öncesinden bu yana anıtlar, liderin dolayısıyla iktidarın kendisini kalıcı ve aynı zamanda meşru kılmada başvurduğu önemli araçlardandır. Ancak günümüzde Atatürk anıtlarının hangi iktidarı temsil ettiği sorunsalı bir hayli tartışmaya açık. Dolayısıyla, bu tek tip ve estetikten yoksun olan Atatürk anıtları bana kalırsa topluma şunu söylüyor: "*Ben devletim ve her yerdeyim!*" Resmî tarih ve resmî biçim anlayışımız aslında aynı hat üzerinden ilerlemiş. Atatürk'ün nasıl temsil edildiği değil, sadece temsil ediliyor olması önemsenmiştir. Kendisini bunun üzerinden kurduğu için de dokunulmazdır. Yani bu anıtlar nicelik ve nitelik açısından eleştirilmeye/tartışmaya kapatılarak alttan alta devlet imgesi de dokunulmaz kılınıyor. Bununla birlikte, Türkiye'de sürekliliği olan bir Atatürk anıtı ihtiyacı doğuran 12 Eylül'ün yeniden ürettiği bürokrasi zihniyeti her yere aynı anıtlardan koyarak toplumun estetik muhayyilesi üzerinde de bir rür rahakküm uyguluyor.[5]

Daha çok saray içinde kalan denemeler dışarıda tutulduğunda, Osmanlı döneminin bugünün anıt tanımına denk gelen ilk örneği, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Muzaffer Beyin tasarımı ile 1909'da, günümüzün Şişli-Çağlayan bölgesinde yer alan Hürriyet-i Ebediye Tepesine dikilmişti. Abide-i Hürriyet olarak bildiğimiz bu anıttan Birinci Dünya Savaşı yıllarında Sivas-Erzurum yolunun Hafik-Zara arasında yaptırılan Osman Gazi büstüne, Cumhuriyet döneminin ilk anıtı olup, bizzat Atatürk'ün teşvikiyle Dumlupınar'da yapılan Şehit Sancakdar Mehmetçik Anıtından Avusturyalı heykeltıraş Heinrich Krippel'e sipariş edilen ilk Atatürk Anıtı'nın 1926'da Sarayburnu'na dikilmesine (*Çelebi 2006, 2-5*), 1928'de açılışı yapılan Taksim Anıtı'ndan Nazizmden fazlasıyla etkilenen bir tarz ile hazırlanan ve 1936'da açılışı yaptırılan Ankara Güven Anıtına kadar geçen süreçte, önce yabancı sanatçılara görev ve-

5 Işıl Öz, Turkish Journal, "Anıtlar Üzerinden bir Türkiye okuması: Atatürk Heykelleri," 29 Temmuz 2010, http://www.turkishjournal.com/i.php?newsid=7838 (Bağlantı tarihi 13 Ekim 2010).

rilmesi ve devamında Türk sanatçılara yönelinmesi, dönemin siyasal eğilimleri ve yönelimleri ile de paralellikler arz eder.

Yapılış öyküsü, kompozisyonu ve sonradan aldığı eleştirilerle Atatürk döneminde yaptırılan anıtlar içinde ayrı bir yere sahip olan Taksim Cumhuriyet Anıtı'nın gelişim süreci ve ona ilişkin onyıllardır sürdürülmekte olan tartışmalar, yukarda bahsi geçen bağlamda tek başına temsil edici özellikleri olan yetkin bir örnektir. Heykelin yerinin o sıralarda yeni kamulaştırılmış bulunan bir alan olarak seçilmesi, giderlerinin elden geldiğince halk tarafından karşılanması için gösterilen özen ve bunun için organize edilen bağış kampanyası, anıtın şekli belirlendikten sonra heykeller ve heykeller için seçilen giysiler konusunda Maarif Vekâleti ve İstanbul Belediyesi arasında heykellerin başında kalpak mı olacağı yoksa üniforma ve baş açık mı olacağı konusundaki tartışma ve çok sonraları gündeme gelecek olan heykeldeki Sovyet izleri, 1925'lerden günümüze siyasal yaşamımızın panaromik bir görüntüsünü yansıtır niteliktedir (*Çelebi 2006, 11, 18, 57*).

İtalyan Pietro Canonica'ya yaptırılan anıtın 8 Ağustos 1928 günü yapılan açılış töreninde Abide Komisyonu Başkanı ve İstanbul Milletvekili Hakkı Şinasi Paşa'nın konuşmasındaki şu sözleri, bu yazıya konu olan simgeler ve ideolojik kurgulama faaliyeti arasındaki bağı kuvvetle gösteren bir örnektir:

> Ey sevgili Türk İstanbul'un düşman ayakları altında en çok ezilen ve için için kızgın meydanı, ey uzun ve acı bir çile dolduran meydan! Bütün bu kurtuluş ve yükseliş tarihini en güzel remizlerle tasvir eden ve canlandıran bu şanlı abideyi göğsünde taşımaya layık olan sendin ve bunun için onu senin göğsüne diktik. . . Bu abide canlanmış tarihtir. Türkün bu milli hazinesinin parlaklığını yapan altın ve elmas değildir. Onda parlayan ve ruhları kamaştıran, bu aziz şahsiyetlerde tecelli eden Türk dehasının nurudur ki güneş onu kıskansa haklıdır. . . Bu abideyi saklayan örtü düştüğü zaman Türkün hayatında açılan bu parlak sabahı temsil eden ulvi levha ile karşılaşık. . . Hepimiz

> gönüllerimizde sebat, sadakat ve fedakarlık kaideleri üzerinde yükselen ve en sıcak ve en hislerden vücut bulan ebedi bir şükran ve minnet abidesi taşıyoruz. Bu abide bir tarihtir (*Çelebi 2006, 113, 115, 116*).

1928'deki açılışından yetmiş yıl kadar sonra ortaya çıkan bir tartışma, simgelerin dönemsel değişikliklere ayak uydurabilen yapısını sergilemesi ve koşullara göre farklı anlamlar kazanmış olmalarının da kanıtıdır. Taksim Cumhuriyet Anıtı'nda iki Sovyet generalinin heykelinin de bulunduğu iddiası ve bunun kamuoyunca tartışılma biçimi, 1990'ların sonu ve 2000'li yıllar boyunca simgenin anlam eksenli evrimi ile simgenin kodladığı alandaki değişimi başarıyla sergilemektedir. Çeşitli basın yayın organlarında yaygın olarak işlenen bir görüşe göre Taksim Cumhuriyet Anıtı'nda Mihail Vasilyeviç Frunze[6] ve Mareşal Kliment Yefremoviç Voroşilov'un[7] heykelleri yer almaktadır.[8] Yirmi birinci yüzyılın başlangıcında bir önceki yüzyılın başlarında inşâ edilmiş bir anıt üzerinden Türkiye Cumhuriyeti'nin harcındaki Sovyet desteğinin ve sosyalizmin mirasının tartışılması ve onca yıldan sonra resmî ideolojinin yama gerektirdiği düşünülen yönleri üzerine yapılan tartışmaları izlemek, verimli olduğu kadar eğlenceli bir faaliyet olarak da ortaya çıkmaktadır. 1925'lerden 2000'li yılların başına, "*Gazi Hazretlerine şükranlarına sunmak isteyen İstanbulluların armağanı*" söyleminden Taksim'de 1 Mayıs tartışmalarına dek gelişim sürecinin gölge bir siyasal tarihe denk düştüğünü ifade etmek abartı olmayacaktır.

---

6 1885-1925, Bolşevik askeri komutanlardan; 13 Aralık 1921'de Rus delegasyonunun başı olarak Ankara'ya geldi.

7 1881-1969, Bolşevik asker ve siyaset adamı. Kurtuluş Savaşı'nın sürdüğü yıllarda askeri bilgisiyle savaşın taktik ve stratejisine katkıda bulunması amacıyla Ankara'ya gönderildi.

8 Dönemin Sovyet diplomatlarından Aralov'un da adı bazı tartışmalarda geçmektedir. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. (*Çelebi 2006, 217-235*).

1990'lardan Günümüze Simgeler Rekabeti

Yukarda yapılan tartışma ve sıralanan örneklere ilişkin yapılan en yaygın algı biçimi, bu örneklerin çoğunlukla önceki dönemlerde yaşandığı, günümüzde benzerlerinin olmadığı yanılgısıdır. Oysa bahsi geçen konu bağlamında hemen her gün yeni bir örnek ortaya çıkmakta ve anlam dünyamızı etkilemeye başlamaktadır. Tıpkı toplumsal, ekonomik ve siyasal yaşamda olduğu gibi sonsuz ve sınırsız bir akışkanlık hali, simge ve törensel ifade alanında da sürmektedir. Hatta bunlar üzerinden yapılmakta olan bir siyasal ve ideolojik mücadelenin varlığından söz etmek de olanaklıdır. Belli idealleri üretmek, yaygınlaştırmak, işlevli olmalarını sağlamak, kitleselleştirmek, hatırlatmak, unutmamak ve unutturmamak için harcanan simge bağlamlı emek, toplumsal yaşamın diğer dinamikleri gibi olağan ve süreklidir. Bu süreklilik yakın dönem toplumsal tarihimizde de izlenebilir.

27 Mayıs Darbesi'nin gölgesindeki 1960'larda Atatürk'ün anısını canlandırmak, etkisini artırmak için artan anıt yaptırma faaliyetleri, 1970'lerde Cumhuriyet Halk Partisi çizgisindeki belediyelerin görsel sanatlar dallarında açtıkları yarışmalarla siyasal alana getirdikleri yeni hava, 1980'lerde 12 Eylül Darbesi'yle gelen baskı ve sindirme faaliyetinin yaygınlaştırılması Yüzüncü Yılı kutlamaları, onar yıllık aralarla ülkeye egemen olan simgesel söylemin sınırlarını çizmişti.[9] 1990'lı yıllara damgasını vuran dinsel inanç ve dinsel siyaset bağlamlı kırılma ve Kürt meselesi eksenindeki arayışlar da 2000'lere dek uzanan dönemin simgesel dilini etkileyen etmenlerin başında gelmiştir. Gerek artan dindarlaşma ve din üzerinden siyaset yapma eğilimi ve gerekse Kürt dili ve kültürü üzerindeki baskılar bu alanlarda tören ve simgelerin dilini yoğunlaştırmıştır.

9 Zeynep Yasa Yaman. "Kamusal Alanda Anıt / Heykel Uygulamaları." http://www.benimkentim.org/edergi/Content.aspx?Id=65 (Bağlantı tarihi 13 Ekim 2010).

1970 ve 1980'lerde Kürt siyasallaşmasının Kürt kimliğini üzerinde inşâ edeceği bir mecra olarak Newroz'u keşif ve icat etmesi, 1990'lara kadar bu kutlamaları "*teröristlerin bayramı*" olarak meşruiyet alanı dışında değerlendiren devlet aklının bu tarihten sonra Nevruz'u yeniden kitleselleştirerek Newroz'a yanıt verme girişimi bu konuda öne çıkan örneklerdendir (*Demirer 2007 ve 2009*).

1970'lerde etkin olmuş sosyal demokrat belediyecilik döneminde Ankara için seçilen amblemden kaynaklanan rekabet, dikkatleri toplamaya devam etmektedir. 1970 sonlarında Vedat Dalokay (eski (1973-1977) Ankara Belediye Başkanı) döneminde Ankara Sıhhiye Meydanı'nda yapımına başlanan ve Ali Dinçer (eski (1977-1980) Ankara Belediye Başkanı) döneminde tamamlanan Hitit Güneşi anıtı, geride yalnızca Anadolu'nun Türkler öncesi tarihine atıfta bulunan bir anıt bırakmakla kalmayıp, uzunca bir süre kullanılacak olan bir kent ambleminin de doğuş gerekçesi olmuştu. Heykeltıraş Nusret Suman tarafından yapılan ve daha proje/inşâat sürecinde tartışmalar ile gündeme giren Hitit Güneşi, dönemin Milliyetçi Cephe hükümeti ile CHP'li başkent belediyesi arasındaki rekabetin popüler mecralarından biri olarak akıllarda kaldı. Eleştirilere konu olmasına rağmen varlığını koruyabilen anıt, hemen izleyen dönemde Ankara'nın kent simgesi olarak kabul edildi ve 1995 yılına dek Ankara'yı pek çok alanda simgelemeyi sürdürdü. 1995 yılında Ankara Belediye başkanlığına seçilen ve geride bıraktığımız günlerde bu görevinde yirminci yılını kutlama şansını elde eden Melih Gökçek'in ilk uygulamalarından birisi amblemi değiştirerek yerine Ankara'yı daha iyi tanıttığı ve temsil ettiğini düşündüğü Kocatepe Camii minareleri arasında Atakule figürünü seçmesi ve o günden günümüze sürüp giden bir yargılama sürecini başlatması oldu.[10] Bahsi geçen amblem değişimi,

10 Bu yasal mücadelenin ayrıntıları için bkz. Kumaş 2009. Konu hakkında kronolojik bilgi için bkz. (*Özer 2002*).

Ankara'da yerel siyasetin değişim özellikleri ve başkent belediyesinin muhafazakârlaşma seyrinin belirgin bir kanıtı oldu.

Dindar kesimlerin bir bölümünde 1990'lardan itibaren artan ve başta başörtüsü olmak üzere araba camlarına yapıştırılan çıkartmalar ve benzeri biçimlerde ifade edilen inancın dışlaştırılması tercihleri, laik kesimde tepkisel bir kolektif yanıtın şekillenmesine neden olmuş, eş zamanlı süreçte Cumhuriyet'in kurucularını ve kuruluş yıllarını simgeselleştiren nesne ve simgelere sistemli bir dönüş yaşanmıştır. Simgesel etki-tepki sürecinin bu özgün örneği, siyasal ve toplumsal alanın simge ve tören yoğunlaşmasını çağırmasından öte bir diyalektiğe de işaret etmektedir (*Özyürek 2008*).

1990'lardan sonra artışa geçen kimlik temelli siyaset görünme ve gösterme eğilimini artırmış, bu bağlamda neredeyse özgün bir iletişim alanı oluşmuştur. Hiç şüphesiz bu durum E. P. Thompson'un çok önceleri işaret ettiği gibi yalnızca iktidar dilini değil, muhalif söylemi de besler ve bağrında barındırır (*Thompson 2006 ve 2007*). Başbakanının boyuyla, yürüyüşüyle övgü aldığı, dünya üzerinde organize edilen tek dil olimpiyatına, Türkçe Olimpiyatları'na ev sahipliği yapan, Alevî köylerinde hiç gidilmeyen camilere imam tayin edilen, Kürtçe verilen ifadelerin mahkeme tutanaklarına "*bilinmeyen bir dilde konuşuldu*" şeklinde geçirildiği bir ülkede simge ve törenler üzerinden yapılan siyaset daha yoğun bir entelektüel ilgiyi haketmekte ve beklemektedir.

Yücel DEMİRER

KAYNAKÇA

ANDERSON, Benedict. (1993), ***Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması.*** Çeviri: İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları.

ARENDT, Hannah. (1998), ***The Human Condition.*** Chicago: University of Chicago Press.

BAŞKAYA, Fikret. (1999), ***Yediyüz: Osmanlı Beyliği'nden 28 Şubat'a Bir Devlet Geleneğinin Anatomisi.*** Ankara: Ütopya Yayınları.

ÇELEBİ, Mevlüt. (2006), ***Dünden Bugüne Taksim Cumhuriyet Anıtı.*** Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını.

DEMİRER, Yücel. (2007), "Newroz ve Nevruz Rekabeti Üzerine Notlar," ***Birikim,*** 216, 67-70.

DEMİRER, Yücel. (2009), "Kitlesel Şenliğin Toplumsal Eğitime Dönüşmesi: Türkiye'de Geleneksel Yeni Yıl Kutlamalarının Pedagojik Geri Kazanımı," ***Toplum ve Bilim,*** 115, 177-203.

DERİNGİL, Selim. (2007a), "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Geleneğin İcadı,' 'Muhayyel Cemaat' ('Tasarımlanmış Topluluk') ve Pan-İslamizm." ***Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*** içinde, S. 19-51. İstanbul: İletişim Yayınları.

DERİNGİL, Selim. (2007b), "II. Abdülhamid Dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda Simgesel ve Törensel Doku: 'Görünmeden Görünmek.'" ***Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*** içinde, S. 53-91. İstanbul: İletişim Yayınları.

ELSTER, Jon. (1993), ***Political Psychology.*** Cambridge: Cambridge University Press.

GUIBERNAU, Montserrat. (1996), Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century. Cambridge: Polity Press.

GUIBERNAU, Montserrat. (2004), History And National Destiny: Ethnosymbolism and its Critics. New York: Blackwell.

HOBSBAWM, Eric. (2006), "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek." ***Geleneğin İcadı*** içinde, S. 1-18. İstanbul: Agora Kitaplığı.

KREISER, Klaus. (1997), "Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840-1916." ***Muqarnas.*** Vol. 14, 103-117.

KUMAŞ, Rahmi. (2009), ***Simgesel Direniş.*** İstanbul: Tekin Yayınevi.

MCNEILL, Donald. (2001), "Barcelona as Imagined Community: Pasqual Maragall's Spaces of Engagement." ***Transactions of the Institute of British Geographers.*** Vol. 26, No. 3, 340-352.

ÖZDEMİR, Dilek. (2004), ***Ankara Hippodrome: The National Celebrations of Early Republican Turkey, 1923-1938.*** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi.

ÖZER, Atila. (2002), "Türkiye Cumhuriyeti'nin Başkenti Ankara İçin Düşünülen Amblem ve Tartışmalar." ***Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.*** Cilt 2, No:1 Eskişehir.

ÖZYÜREK, Esra. (2008), ***Modernlik Nostaljisi: Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset.*** İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

SIDOROV, Dmitri. (2000), "National Monumentalization and the Politics of Scale: The Resurrections of the Cathedral of Christ the Savior in Moscow." ***Annals of the Association of American Geographers.*** Vol. 90, No. 3, Pp. 548-572.

SMITH, Anthony D. (1993). National Identity: Ethnonationalism in Comparative Perspective. Reno: University of Nevada Pres.

SMITH, Anthony D. (2008). The Ethnic Origins of Nations. New York: Wiley Blackwell.

TEKİNER, Aylin. (2010), ***Atatürk Heykelleri : Kült Estetik Siyaset.*** İstanbul: İletişim Yayınları.

THOMPSON, Edward Palmer.(2006). ***Avam ve Görenek.*** Çeviri Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: Birikim Yayınları.

THOMPSON, Edward Palmer. (2007), ***İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu.*** Çeviri Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: Birikim Yayınları.

TILLY, Charles. (1986) "European Violence and Collective Action since 1700." ***Social Research.*** 53. 159-184.